

Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis



Clase 1

La excomunión

15 de Enero de 1964

Señoras, Señores.

En la serie de conferencias que me ha encargado la Sexta Sección de la *École des Hautes Études*, voy a hablarles de los fundamentos del psicoanálisis.

Hoy quisiera indicarles solamente el sentido que pienso dar a este título, y el modo como espero cumplir con él.

Sin embargo, tengo primero que presentarme, pese a que la mayoría de ustedes me conoce -aunque no todos- pues, dadas las circunstancias, me parece apropiado introducir un punto previo al tratamiento del tema: ¿qué me autoriza a hacerlo?

Me autoriza a hablar aquí ante ustedes sobre este tema el que sepan de oídas que durante diez años dicté lo que llamaban un seminario, dirigido a psicoanalistas. Como algunos saben, renuncié a esta función -a la que había de veras dedicado mi vida- debido a acontecimientos sucedidos dentro de lo que se llama una sociedad psicoanalítica, y justamente la misma que me había confiado dicha función.

Se podría sostener que ello no pone en entredicho mi calificación para cumplir en otra parte esta función. Considero, sin embargo, este asunto como provisionalmente en suspenso. Y si hoy dispongo de los remedios para poder, digamos solamente, dar continuación a esta enseñanza que fue la mía, se impone que, antes de abrir lo que se presenta entonces como una nueva etapa, comience por dar las gracias al señor Fernand Braudel, presidente de la Sección de la *École des Hautes Études* que me ha delegado ante ustedes. El señor Braudel, debido a un impedimento, me expresó su pesar de no poder estar presente en el momento en que le rindo este homenaje a él, como también a lo que llamaré la nobleza con la que quiso poner coto en esta ocasión a la situación de carencia en que me hallaba respecto a una enseñanza de la que, en suma, sólo conocía el estilo y la reputación, a fin de que no quedase yo pura y simplemente reducido al silencio. Y de nobleza se trata, precisamente, cuando el asunto es dar acogida a alguien en mi posición: la de un refugiado.

Se àpresuró en hacerlo acicateado por la vigilancia de mi amigo Claude Lévi-Strauss, cuya presencia aquí me regocija, y que sabe muy bien cuanto aprecio este testimonio de la atención que presta a un trabajo, el mío, a lo que en él se elabora en correspondencia con el suyo.

Quiero también dar las gracias a todos los que en esta ocasión me mostraron su simpatía, extensibles a la complacencia con la que el señor Robert Flacelière, director de la *École Normal Supérieure* tuvo a bien poner a la disposición de la *École des Hautes Études* esta sala, sin la cual no sé cómo hubiese podido recibirlos, habiendo venido tantos, lo cual les agradezco de todo corazón.

Todo esto tiene que ver con la base, en el sentido local y hasta militar de la palabra, la base de mi enseñanza. Abordo ahora el asunto: los fundamentos del psicoanálisis.

En lo que toca a los fundamentos del psicoanálisis, mi seminario, desde el comienzo, estaba implicado en ellos. Era uno de sus elementos, puesto que contribuía a fundarlo en concreto, puesto que formaba parte de la propia praxis; puesto que le era inherente: puesto que estaba dirigido a lo que es un elemento de esta praxis, a saber la formación de lospsicoanalistas.

Hace algún tiempo me tocó, irónicamente, quizá provisionalmente, pero también a falta de otra cosa en el apuro en que me hallaba, definir un criterio de lo que es el psicoanálisis, o sea, el tratamiento dispensado por un psicoanalista. Henri Ey, que esta aquí hoy, recuerda seguramente el artículo en cuestión, ya que fue publicado en ese tomo de la enciclopedia que él dirige. Su presencia hace que me sea mucho más fácil evocar el encarnizamiento a que echaron mano para que se retirase de dicha enciclopedia dicho artículo, hasta el punto de que él mismo, cuyas simpatías por mí son harto conocidas, se vio reducido a la impotencia y no pudo detener esta operación concebida por un comité directivo en el que había psicoanalistas, precisamente. Este artículo va a ser recogido en la edición que trato de hacer de algunos de mis textos, y podrán juzgar si acaso ha perdido actualidad. No creo para nada que la haya perdido, sobre todo porque las preguntas que allí examino son las mismas que ventilo ante ustedes, ejemplificadas por el hecho de que estoy aquí, en la postura que es la mía, para presentar siempre la misma pregunta: ¿qué es el psicoanálisis?

Hay en ello, sin duda, más de una ambigüedad, y esta pregunta es siempre, según la palabra con que la designo en ese artículo; una pregunta mochuelo. Lo que me proponía entonces era examinarla a la luz del día, y sobre ello tengo que volver, sea cual fuere el lugar desde donde tengo que proponérselos.

El lugar desde donde vuelvo a abordar este problema ha cambiado; ya no es un lugar que está del todo dentro, y no se sabe si está fuera.

Este comentario no es anecdótico, y por ello pienso que no consideraran que se trata por mi parte de un recurso a la anécdota o a la polémica, si les señalo un hecho: que mi enseñanza, designada como tal, ha sido sometida, por un organismo que se llama el Comité Ejecutivo de una organización internacional llamada la *International Psychológical Association*, a una censura nada ordinaria, puesto que se trata nada menos que de proscribir esta enseñanza, que ha de ser considerada como nula en todo lo tocante a la habilitación de un psicoanalista, y de convertir esta proscripción en condición para la afiliación internacional de la sociedad psicoanalítica a la cual pertenezco.

Y esto aún no es suficiente. Está especificado que esta afiliación sólo será aceptada si se dan las garantías de que mi enseñanza nunca podrá, por intermedio de esta sociedad, entrar de nuevo en actividad para la formación de analistas.

Se trata pues de algo en todo comparable a lo que en otros sitios se llama excomunión mayor. Con la salvedad de que ésta, en los sitios en que se emplea este término, no se pronuncia jamás, sin posibilidad de remisión.

Existe en esta forma solamente en una comunidad religiosa designada por el termino indicativo, simbólico, de sinagoga, y Spinoza la padeció. El 27 de Julio de 1656 primero -

peculiar bicentenario, ya que corresponde al de Freud- Spinoza fue objeto del **kherem**, excomunión que corresponde justamente a la excomunión mayor, esperó luego algún tiempo para que le aplicaran el *chammata* que consiste en añadir la condición de la imposibilidad de regreso.

Una vez más, no crean que se trata de un juego metafórico, que sería pueril mencionar al abordar el campo, Dios mío, tan largo como serio, que tenemos que cubrir. Creo, ya lo verán ustedes que no sólo las resonancias que evoca, sino también la estructura que enseña este hecho, introducen algo que hace al principio de nuestra interrogación en lo tocante a la praxis psicoanalítica.

No estoy diciendo -aunque la cosa no es imposible- que la comunidad psicoanalítica es una Iglesia. Inexorablemente, empero, surge la pregunta sobre lo que en ella puede tener resonancias de práctica religiosa. Asimismo, ni siquiera hubiese recalcado este hecho, de por sí relevante por el tufillo de escándalo que despide, si, como es el caso de todo lo que les ofreceré hoy, no pudieran estar seguros de encontrarle, más adelante, un empleo.

No quiere esto decir que sea yo en tales coyunturas un sujeto indiferente. No crean tampoco que para mí, como tampoco, supongo, para el intercesor cuya referencia y hasta precedencia no vacilo en evocar, sea esto cosa de comedia, en el sentido de cosa de risa. Quisiera, no obstante decirles de paso que no se me ha escapado algo de inmensas dimensiones cómicas en este rodeo. La dimensión cómica no pertenece al registro de lo sucedido en la formulación que llamé excomunión. Tiene que ver más bien con la posición en que estuve durante dos años, la de saber que me estaban negociando y me negociaban justamente quienes, respecto de mí, estaban en posición de colegas y hasta de alumnos.

Porque se trataba de lo siguiente: saber en que medida las concesiones que se hicieron respecto al valor habilitante de mi enseñanza podían llegar a contrabalancear lo que se buscaba obtener por el otro lado, la habilitación internacional de la sociedad. No quiero dejar pasar la ocasión de señalar -nos taparemos de nuevo con eso- que ello es, propiamente hablando, una cosa que puede vivirse, cuando se está adentro, en la dimensión de lo cómico. Creo que sólo lo puede percibir plenamente un psicoanalista. Ser objeto de negociación no es, sin duda, para un sujeto humano, una situación insólita, pese a la verborrea sobre la dignidad humana y los Derechos del Hombre. Cada cual, en cualquier aprehensión, tanto y en todos los niveles, es negociable, ya que cualquier aprehensión un tanto seria de la estructura social nos revela el intercambio. El intercambio en cuestión es intercambio de individuos, es decir, de soportes sociales que son, además, lo que se llama sujetos, con todo lo que ello entraña de derechos sagrados a la autonomía, según dicen. Todos saben que la política consiste en negociar, y en su caso al por mayor, por paquetes, a los mismos sujetos. Llamados ciudadanos por cientos de miles. La situación no tenía pues, a este respecto, nada de excepcional, si se descarta que el hecho de ser negociado por colegas, y hasta alumnos, como los llamé antes, recibe a veces, visto desde afuera, otro nombre.

Pero si la verdad del sujeto, aún cuando se halla en la posición del amo, no está en él mismo sino, como lo demuestra el análisis, en un objeto por naturaleza velado, hacer surgir este objeto es, propiamente, el elemento de lo cómico puro.

Creo oportuno señalar esta dimensión y justamente donde puedo dar testimonio de ella, ya que, después de todo, quizá podría llegar a ser en semejante ocasión objeto de una indebida reserva, de una especie de pudor, el que alguien diera fe de ella desde afuera. Desde dentro, puedo decirles que esta dimensión es cabalmente legítima, que puede vivírsela desde el punto de vista analítico, y aún, a partir del momento en que se la percibe, de una manera que permite sobreponerse a ella, a saber, desde el ángulo del humor que, aquí, no es más que el reconocimiento de lo cómico.

Ese comienzo no está fuera del campo de lo que aporto respecto a los funcionamientos del psicoanálisis pues fundamento tiene más de un sentido, y no necesito evocar la Cábala para recordar que en ella designa uno de los modos de la manifestación divina, identificada propiamente, en este registro, con el pudendum, Sería de veras algo extraordinario que, en un discurso analítico, nos paráramos justamente en el pudendum. Sin duda, los fundamentos tomarían aquí la forma de interiores, si los mismos no estuviesen ya un tanto al aire.

Algunos desde afuera, pueden asombrarse de que en esta negociación hayan participado, y de manera muy insistente, algunos de mis analizados, y hasta analizados que aún estaban en análisis. Entonces surge la pregunta: ¿cómo es posible una cosa semejante, a no ser que exista, en las relaciones con sus analizados, alguna discordia que pone en tela de juicio el propio valor del análisis?. Pues bien, partiendo justamente de lo que puede ser materia de escándalo podremos ceñir de manera más precisa el llamado psicoanálisis didáctico -esa praxis, o etapa de la praxis, que todo lo que se publica deja en la sombra-, y aportar algunas luces respecto a sus metas, sus límites, sus efectos.

En esto ya no se trata de una cuestión de pudendum. Se trata de saber qué puede, qué debe esperarse del psicoanálisis, y qué ha de ratificarse como freno y aún como fracaso.

Por ello no quise andarme con miramientos, sino plantear aquí un hecho, como un objeto, cuyos contornos espero verán con más claridad y, a la par, sus posibles manejos, y plantearlo de entrada, respecto a lo que tengo que decir ahora, en el momento en que, ante ustedes, pregunta: ¿cuáles son los fundamentos, en el sentido lato del término, del psicoanálisis?. Lo cual quiere decir: ¿qué lo funda como praxis?

¿Qué es una praxis? Me parece dudoso que ese término pueda ser considerado impropio en lo que al psicoanálisis respecta. Es el término más amplio para designar una acción concertada por el hombre, sea cual fuere, que le da la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico. Que se tope con algo más o algo menos de imaginario no tiene aquí más que un valor secundario.

Esta definición de la praxis puede extenderse mucho. No vamos a ponernos a buscar, como Diógenes, ya no un hombre, sino nuestro psicoanálisis, en los diferentes campos muy diversificados de la praxis. Tomaremos más bien nuestro psicoanálisis y éste nos dirigirá de inmediato hacia puntos bastante localizados, denominables, de la praxis.

Sin siquiera introducir, mediante alguna transición, los dos términos entre los cuales me propongo sostener la pregunta -y en modo alguno de forma irónica- digo primero que si

estoy aquí, ante un público tan grande, en un ambiente como éste y con semejante asistencia, es para preguntarme si el psicoanálisis es una ciencia, y examinarlo con ustedes.

La otra referencia, la religiosa, ya la evoqué hace poco, precisando bien que hablo de religión en el sentido actual del término: no de una religión desecada, metodologizada, que se remonta a lo remoto de un pensamiento primitivo, sino de la religión tal como la vemos practicarse todavía, aún viva, y bien viva. El psicoanálisis, sea o no digno de inscribirse en uno de estos dos registros, hasta podría iluminarnos sobre lo que ha de entenderse por ciencia, y aún por religión.

Quisiera, desde ahora, evitar un malentendido. Se medirá: de todas maneras, el psicoanálisis es una investigación. Pues bien, permítaseme enunciar, incluso para los poderes públicos, para quienes este término de investigación, desde hace algún tiempo, parece servir de *schibbolet*, de pretexto para unas cuantas cosas que no me fío de dicho término. En lo que a mí respecta, nunca me he considerado un investigador. Como dijo una vez Picasso, para gran escándalo de quienes lo rodeaban: **no busco, encuentro.**

Por lo demás, en el campo de la investigación llamada científica hay dos dominios perfectamente deslindables: el dominio donde se busca y el dominio donde se encuentra.

Es curioso que ello corresponda a una frontera bastante definida en lo que respecta a lo que puede calificarse de ciencia. Asimismo, hay sin duda alguna afinidad entre la investigación que busca y el registro religioso. Se suele decir: No me buscarías si no me hubieras encontrado ya. El encontrado ya está siempre detrás, pero marcado por algo que es del orden del olvido ¿No se abre entonces aquí una investigación complaciente, indefinida?

Si la investigación nos interesa, en esta ocasión, es por lo que se establece a partir de este debate en lo tocante a las llamadas ciencias humanas. En efecto, tras los pasos de cualquiera que encuentre, se ve surgir lo que yo llamaría la reivindicación hermenéutica, que es justamente la que investiga, la que busca la significación siempre nueva y nunca agotada, pero amenazada de que la corte de raíz el que encuentra.

Pues bien, a nosotros los analistas nos interesa esta hermenéutica porque la vía de desarrollo de la significación que propone se confunde, para muchos, con lo que el análisis llama interpretación. Sucede que, si bien esta interpretación no debe concebirse en absoluto en el mismo sentido que dicha hermenéutica, ésta, por su parte, se aprovecha de ella gustosa. Por este lado, vemos un canal de comunicación, al menos, entre el psicoanálisis y el registro religioso. Lo volveremos a encontrar a su hora.

Entonces, para autorizar al psicoanálisis a llamarse ciencia, exigiremos un poco más.

Lo específico de una ciencia es tener un objeto. Puede sostenerse que una ciencia se especifica por un objeto definido, al menos, por cierto nivel operativo, reproducible, al que se llama experiencia. Pero hay que ser muy prudentes porque este objeto cambia, y de manera singular, en el curso de la evolución de una ciencia. No se puede decir que el objeto de la física moderna es el mismo ahora que en el momento de su nacimiento, el cual, se los advierto desde ahora, es para mí el siglo XVII. Y el objeto de la química moderna ¿es acaso el mismo que el del momento de su nacimiento, que sitúo en Lavoisier?

Quizás estas observaciones nos obligan a una retirada, táctica al menos, para partir de nuevo de la praxis y preguntarnos así, a sabiendas de que la praxis delimita un campo, si no será ese campo el que especifica al sabio de la ciencia moderna, que no es un hombre que sepa la mar de cosas.

No retengo la exigencia de Duhem de que toda ciencia se refiera a un sistema unitario, llamado Sistema del Mundo, pues esta referencia es siempre, al fin y al cabo, más o menos idealista, ya que es referencia a la necesidad de identificación. Aún llegaría a decir que podemos prescindir del complemento trascendente implícito en la posición positivista, el cual se refiere siempre a una unidad última de todos los campos.

Haremos abstracción de él porque después de todo es discutible, y hasta puede considerársele falso. No hay ninguna necesidad de que el árbol de la ciencia tenga un sólo tronco. No pienso que tenga muchos. Hoy tal vez, según el modelo del primer capítulo del Génesis, dos diferentes; y no es que de mucha importancia a ese mito más o menos signado por el oscurantismo, pero ¿por qué no aspirar a que el psicoanálisis nos ilumine al respecto?

Si nos atenemos a la noción de experiencia, entendida como campo de una praxis, vemos a las claras que no basta para definir una ciencia. En efecto, esta definición se aplicaría muy, muy bien, por ejemplo, a la experiencia mística. Precisamente por eso se le ha vuelto a dar una consideración científica, y casi se llega a pensar que es posible una consideración científica de esta experiencia. Hay en esto una especie de ambigüedad: someter una experiencia a un examen científico da pie para que se piense que la experiencia tiene por sí misma subsistencia científica. Ahora bien, es evidente que no se puede hacer entrar la experiencia mística en la ciencia.

Una observación más. Esta definición de la ciencia a partir del campo que determina una praxis, ¿podría aplicarse a la alquimia para autorizarla a que sea una ciencia? hace poco estaba releyendo un opúsculo que ni siquiera fue recogido en las Obras Completes de Diderot, pero que parece ciertamente ser de él. Si la química nace con Lavoisier, Diderot no esta hablando de química, sino, de la primera a la última página de este opúsculo, de alquimia, con esa finura de espíritu que todos le conocen. ¿Qué nos hace decir de inmediato que, pese al carácter deslumbrante de las historias que él nos sitúa en el curso de las edades, la alquimia, a fin de cuentas, no es una ciencia? En mi opinión, hay algo que es decisivo: que la pureza del alma del operador era como tal explícitamente, un elemento esencial del asunto.

Esta observación no es accesoria, pues quizá se acudirá a algo pálido en lo que respecta a la presencia del analista en la Gran Obra analítica, y se sostendrá que quizá eso busca nuestro psicoanálisis didáctico, y que quizás yo también parezco decir lo mismo en mi enseñanza de estos últimos tiempos, cuando apunto derechito, a toda vela, y de manera confesa, al punto central que pongo en tela de juicio, a saber, ¿cuál es el deseo del analista?

¿Qué ha de ser del deseo del analista para que opere de manera correcta? Esta pregunta, ¿puede quedar fuera de los límites de nuestro campo como en efecto pasa en las ciencias -las ciencias modernas de tipo más asegurado- en las que nadie se pregunta nada respecto al deseo del físico, por ejemplo?

Se necesita de veras una crisis para que el señor Oppenheimer nos pregunte a todos sobre el deseo que está en el trasfondo de la física moderna. Nadie, por lo demás, le presta atención. Se cree que es un incidente político. Este deseo, ¿será algo que pertenece al mismo orden de lo que se le exige al adepto de la alquimia?.

En todo caso, el deseo del analista no puede dejarse fuera de nuestra pregunta, por una razón muy sencilla: el problema de la formación del analista lo postula. Y el análisis didáctico no puede servir para otra cosa como no sea llevarlo a ese punto que en mi álgebra designo como el deseo del analista.

Aquí de nuevo tengo que dejar abierto el interrogante, por ahora. A ustedes les toca percatarse de que los llevo, por aproximación, a una pregunta como la siguiente: ¿es la agricultura una ciencia? Se responderá que sí, se responderá que no. He traído a colación este ejemplo sólo para sugerirles que al fin y al cabo hacen ustedes una diferencia entre la agricultura definida por un objeto, y la agricultura definida, cabe decirlo, por un campo, entre agricultura y agronomía. Esto me permite hacer surgir una dimensiónasegurada -estamos en el ABC, pero, en fin, allí hay que estar-, la de la formalización.

¿Basta esto para definir las condiciones de una ciencia? No lo creo para nada. Se puede formalizar una falsa ciencia, igual que una ciencia de verdad. El asunto no es simple, entonces, ya que el psicoanálisis, como supuesta ciencia, aparece en aspectos que podrían calificarse de problemáticos.

¿A qué se refieren las formulas en psicoanálisis?, ¿Qué motiva y modula ese deslizamiento del objeto? ¿Hay conceptos analíticos formados de una vez por todas? El mantenimiento casi religioso de los términos empleados por Freud para estructurar la experiencia analítica, ¿a qué se debe? ¿Se trata de un hecho muy sorprendente en la historia de las ciencias, del hecho de que Freud sería el primero, y seguiría siendo el único, en esta supuesta ciencia, en haber introducido conceptos fundamentales? Sin este tronco, sin este mástil, esta estaca, ¿dónde anclar nuestra práctica? ¿Podemos decir siquiera que se trata propiamente de conceptos?, ¿son conceptos en formación? ¿Son conceptos en evolución, en movimiento, por revisar?.

Creo que en este asunto se puede sostener que ya ha habido un avance, por una vía que sólo puede ser de trabajo, de conquista, y que tiene como meta resolver la pregunta de si el psicoanálisis es una ciencia. En verdad, el mantenimiento de los conceptos de Freud en el centro de toda discusión teórica dentro de esa cadena cansona, fastidiosa, repelente -que nadie lee aparte de los psicoanalistas- que se llama la literatura psicoanalítica, no impide que se esté muy rezagado respecto a estos conceptos, que la mayoría estén falseados, adulterados, quebrados, y que los que son demasiado difíciles son pura y simplemente dejados en un cajón; que, por ejemplo, todo lo que se ha elaborado en torno a la frustración es, respecto a los conceptos freudianos de donde se deriva, claramente retrógrado y preconceptual.

Asimismo, nadie se preocupa ya, salvo raras excepciones que pertenecen al grupo de quienes me rodean, de la estructura triple del complejo de Edipo, ni del complejo de castración.

Para asegurar un status teórico al psicoanálisis no basta en absoluto que un escritor tipo Fenichel reduzca todo el material acumulado de la experiencia a la banalidad, mediante una enumeración estilo gran colector. Es verdad que se han reunido cierta cantidad de hechos, y que no es desdeñable verlos agrupados en unos cuantos capítulos: se puede tener la impresión de que, en todo un campo, todo esta explicado de antemano. Pero el análisis no consiste en encontrar, en un caso, el rasgo diferencial de la teoría, y en creer que se puede explotar con ello por qué su hija está muda(1), pues de lo que se trata es de hacerla hablar, y este efecto procede de un tipo de intervención que nada tiene que ver con la referencia al rasgo diferencial.

El análisis consiste justamente en hacerla hablar, de modo que podría decirse que queda resumido, en último término, en la remisión del mutismo, lo cual se llamó, durante un tiempo, análisis de las resistencias.

El síntoma es, en primer lugar, el mutismo en el sujeto que se supone que habla. Si habla, se curó de su mutismo, por supuesto.

Pero ello no nos dice para nada por qué se puso a hablar. Nos designa solamente un rasgo diferencial que, en el caso de la hija muda es como era de esperarse, el de la histérica.

En efecto, el rasgo diferencial de la histérica es precisamente ese: en el movimiento mismo de hablar, la histérica constituye su deseo. De modo que no debe sorprender que Freud haya entrado por esa puerta en lo que, en realidad, eran las relaciones del deseo con el lenguaje, y que haya descubierto los mecanismos del inconsciente.

Es una muestra de su genio que esta relación del deseo con el lenguaje como tal no haya permanecido oculta a sus ojos, pero lo que no quiere decir que haya quedado enteramente dilucidado ni siquiera, y sobre todo, con la noción masiva de transferencia.

Que para curar a la histérica de todos sus síntomas lo mejor sea satisfacer su deseo de histérica que para ella es poner su deseo ante nuestros ojos como deseo insatisfecho, deja enteramente fuera de juego la cuestión especifica de por qué no puede sustentar su deseo más que como deseo insatisfecho. Por eso la histeria nos da la pista, diría yo, de cierto pecado original del análisis. Tiene que haberlo. El verdadero no es, quizá, más que éste: el deseo del propio Freud, o sea, el hecho de que en Freud, algo nunca fue analizado.

Estaba yo exactamente en esto cuando, por una peculiar coincidencia, se me puso en el disparadero de tener que renunciar a mi seminario.

Lo que tenía que decir sobre los Nombres-del-Padre, en efecto, no intentaba otra cosa que

el cuestionamiento del origen, es decir, averiguar mediante qué privilegio pudo encontrar el deseo de Freud, en el campo de la experiencia que designa como el inconsciente, la puerta de entrada.

Si queremos que el análisis se sostenga en pie es esencial remontarse a este origen.

Sea como fuere, en nuestro próximo encuentro, tal modo de interrogar la experiencia estará orientado por la siguiente referencia: ¿qué status conceptual habremos de dar a cuatro de los términos introducidos por Freud como conceptos fundamentales, a saber, el inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión?

El paso siguiente en nuestro próximo encuentro, nos lo hará dar la consideración del modo como, en mi enseñanza pasada, situé estos conceptos en relación con una función más general que los engloba, y que permite mostrar su valor operatorio en este campo, a saber, la función del significante como tal, subyacente, implícita.

Este año me prometí a mí mismo interrumpir mi exposición a las dos menos veinte para dejar así luego, a todos los que están en condiciones de quedarse aquí por no tener el reclamo de otra cosa que hacer, la oportunidad de hacerme preguntas sobre lo que les han sugerido ese día los términos de mi discurso.

Respuestas

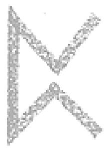
M.Tort: Cuando usted refiere el psicoanálisis al deseo de Freud y al deseo de la histérica, ¿no podría acusársele de psicologismo?

J. Lacan: La referencia al deseo de Freud no es una referencia psicológica.

Formulé la siguiente pregunta, el funcionamiento del Pensamiento Salvaje, que Leví-Strauss sitúa en la base de los status de la sociedad, es un inconsciente, pero ¿bastará para albergar al inconsciente como tal?. Y si lo logra ¿albergará al inconsciente freudiano?.

Las histéricas le enseñaron a Freud el camino del inconsciente propiamente freudiano. Allí fue donde puse en juego el deseo de la histérica, indicando a la par, que Freud no se había quedado en eso.

En cuanto al deseo de Freud lo situé en un deseo más elevado. Dije que el campo freudiano de la práctica analítica seguía dependiendo de cierto deseo original que desempeña siempre un papel ambigüo pero prevaleciente, en la transmisión del psicoanálisis. El problema de este deseo no es psicológico, como tampoco lo es el problema no resuelto del deseo de Sócrates. Hay toda una temática que tiene que ver con el status del sujeto, cuando Sócrates postula no saber nada aparte de lo que toca al deseo. Sócrates no coloca al deseo en posición de subjetividad original, sino en posición de objeto. Pues bien, también en Freud se trata del deseo como objeto.





El inconsciente freudiano y el nuestro

22 de Enero de 1964

Para empezar puntualmente, voy a iniciar mi charla de hoy con la lectura de un poema que, en verdad, no tiene ninguna relación con lo que les diré; pero tiene una con lo que dije el año pasado, en mi seminario, del objeto misterioso, el objeto más oculto, el de la pulsiónescópica.

Se trata de este corto poema que, en la página 73 de Le Fou d'Elsa, Aragón titula Contre-chant, "Contracanto".

En vano llega tu imagen a mi encuentro.

Y no me entra donde estoy que sólo la muestro.

Tú volviéndote hacia mí sólo encuentras.

En la pared de mi mirada tu sombra soñada.

Soy ese desdichado comparable a los espejos.

Que pueden reflejar pero no pueden ver.

Como ellos mi ojo está vacío y como ellos habitado.

Por esa ausencia tuya que lo deja cegado.

Dedico este poema a la nostalgia que algunos pueden tener de ese seminario interrumpido, de lo que en él desarrollaba sobre la angustia y sobre la función del objeto **a** minúscula.

Esos, creo, saborearán -pido excusas por ser tan alusivo- saborearán el hecho de que Aragón en esta obra admirable en la que estuvo orgulloso de hallar el eco de los gustos de nuestra generación, la cual me obliga a remitirme a mis camaradas de mi misma edad, para poder todavía entenderme con este poema- de que Aragón continúe su poema con esta línea enigmática: *Ainsi dit une fois An-Nadjî, comme on l'avait invité pour une circoncisión*.

Punto en el que los que oyeron mi seminario del año pasado volverán a encontrar la correspondencia de las diversas formas del objeto a con la función central y simbólica del menos -? aquí evocado por la referencia singular, y ciertamente no azarosa, que Aragón confiere a la connotación histórica, si puede decirse, de la emisión por su personaje, el poeta loco, de este contracanto.

Hay aquí algunos, lo sé, que se introducen en mi enseñanza. Se introducen en ella mediante escritos que ya están anticuados. Querría que sepan que una de las coordenadas indispensables para apreciar el sentido de esta primera enseñanza debe encontrarse en lo siguiente, en que no pueden, desde donde están, imaginar a qué grado de desprecio, o simplemente de desconocimiento por su instrumento pueden llegar los facultativos. Que sepan que, durante algunos años, ha sido necesario todo mi esfuerzo para revalorizar ante estos este instrumento, la palabra, para devolverle su dignidad, y hacer que no sean siempre para estos estas palabras de antemano desvalorizadas, que les obligaban a fijar su mirada en otro lugar, para encontrar su solvencia.

De ese modo he podido pasar al menos durante un tiempo, como frecuentado por no sé qué filosofía del lenguaje, hasta heideggeriana, cuando no se trataba más que de una referencia propedéutica. Y no porque hablo en estos lugares hablaré más como filósofo.

Lo que se trata es de combatir algo distinto, que aquí efectivamente podré más a mis anchas designar con su nombre, algo que no denominaré de otro modo que como el rechazo del concepto. Por ello, como anuncié al final de mi primer curso, hoy intentaré introducirles en los conceptos freudianos mayores Que he aislado bajo número de cuatro y que cumplen propiamente esa función.

Estas pocas palabras en la pizarra bajo el título de conceptos freudianos, son los dos primeros, el inconsciente y la repetición. La transferencia, la abordaré, espero, el próximo día, nos introducirá directamente en los algoritmos que he creído tener que adelantar en la práctica, especialmente con el fin de poner en marcha la técnica analítica como tal. En cuanto a la pulsión, es de un acceso todavía tan difícil -en realidad, tan inabordado- que no creo que este año, podamos llegar a ella a no ser tan sólo después de que hayamos hablado de la transferencia.

Por tanto, solamente veremos la esencia del análisis, especialmente lo que tiene en sí de profundamente problemático, y al mismo tiempo rector, la función del análisis didáctico. Tan sólo después de haber pasado por esa exposición, quizá podremos, a finales de año, sin minimizar nosotros mismos el lado inestable hasta escabroso de la aproximación a este concepto, abordar la pulsión. En contraste con los que se aventuran en ella, en nombre de referencias frágiles e incompletas. Las dos pequeñas flechas que ven indicadas en la pizarra después del inconsciente y de la repetición apuntan hacia el interrogante que viene. Este indica que nuestra concepción del concepto implica que éste siempre se establece como una aproximación que no deja de estar relaciónada con lo que nos impone, como forma, el cálculo infinitesimal. Si el concepto se modela en efecto en una aproximación que en realidad está hecho para captar, no es más que por un salto, un paso al límite, que acaba por realizarse.

Por eso nos vemos requeridos a decir en que pueden acabarse- diré, bajo la forma de cantidad finita- la elaboración conceptual que se llama el inconsciente. E igualmente para

la repetición. En lo que se refiere a los otros dos términos inscriptos en la pizarra, El sujeto y Lo real, es con respecto a ellos que nos veremos conducidos a dar forma a la pregunta planteada la última vez: ¿el psicoanálisis en sus aspectos paradójicos, singulares, de aporía, puede considerarse, entre nosotros, como constituyentes de una ciencia? Tomo, en primer lugar, el concepto de inconsciente.

La mayoría de esta asamblea posee algunas nociones de lo que enuncié, es decir, el inconsciente está estructurado como un lenguaje, que remite a un campo que en la actualidad no es mucho más accesible que en los tiempos de Freud. Lo ilustraré con algo que está materializado en un plano con seguridad científico, con ese campo que explora, estructura, elabora, Claude Lévi-Strauss, y que ha hilvanado con el titulo de Pensamiento salvaje.

Antes de toda experiencia, antes de toda deducción individual, incluso antes de que se inscriban en él las experiencias colectivas que sean, pueden referirse a las necesidades sociales, algo organiza ese campo o inscribe en él las líneas de fuerza iniciales. Esa es la función que Claude Lévi-Strauss nos muestra como la verdad de la función totémica, y cuya apariencia ha reducido, la función clasificatoria primaria.

Desde antes de que se establezcan relaciones propiamente humanas ya están determinadas ciertas relaciones. Estas están presas en todo lo que la naturaleza puede ofrecer como soportes, soportes que se disponen en temas de oposición. La naturaleza proporciona, por decirlo con su palabra, significantes, y estos significantes organizan de un modo inaugural las relaciones humanas, proporcionan sus estructuras, y las modelan.

Lo importante, para nosotros, consiste en que vemos aquí el nivel donde -antes de toda formación del sujeto, de un sujeto que piensa, que se sitúa- eso cuenta, es contado, y en esa cuenta, el que cuenta ya está en ella. Sólo después el sujeto tiene que reconocerse allí, reconocerse como contante. Recordemos el ingenuo tropiezo en el que el medidor del nivel mental se regocija al sorprender al niño que enuncia: tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo. Pero ello es completamente natural, en primer lugar, se cuentan los tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo, y, además, hay yo al nivel en que se emite que tengo que pensar el primer yo, es decir, yo que cuento.

En nuestros días, en el tiempo histórico de formación de una ciencia, que podemos calificar de humana pero que hay, que distinguir claramente de toda psicosociología, a saber, la lingüística, cuyo modelo es el juego combinatorio que opera en la espontaneidad, por completo solo, de una manera presubjetiva, es esta estructura la que confiere su estatuto al inconsciente. Es ella, en cualquier caso, la que nos asegura que bajo el término de inconsciente hay algo cualificable, accesible y objetivable. Pero cuando incito a los psicoanalistas a no ignorar en absoluto ese terreno, que les proporciona un sólido apoyo para su elaboración, ¿quiere decir eso que pienso retener los conceptos introducidos históricamente por Freud bajo el término de inconsciente?. Pues bien ¡no!, no lo pienso. El inconsciente, concepto freudiano, es otra cosa que hoy querría intentar hacerlescomprender.

No basta, en verdad, con decir que el inconsciente es un concepto, puesto que de ese modo se sustituye por un orden de misterio más corriente, un misterio particular; la fuerza sirve en general para designar un lugar de opacidad. Hoy me referiré a la función de la causa.

Sé claramente que entro ahí en un terreno que, desde el punto de vista de la crítica filosófica, no deja de evocar un mundo de referencias, las bastantes para hacerme vacilar entre ellas; somos libres de escoger. Una parte al menos de mi auditorio quedará en ascuas si indico simplemente que, en el Ensayo sobre las magnitudes negativas de Kant podemos comprender de qué modo es acosada la hiancia que la función de la causa ofrece, desde siempre, a toda comprensión conceptual. En ese ensayo se dice aproximadamente que es un concepto, al fin de cuentas, inanalizable, imposible de comprender por la razón, si es cierto que la regla de la razón, la *Vernunftsregel*, siempre consiste en cierta *Vergleichung*, o equivalente, y que en la función de la causa permanece esencialmente una cierta hiancia, término empleado en los Prolegómenos del mismo autor.

No voy a hacer notar que desde siempre el problema de la causa es el lugar de apuro de los filósofos, y que no es tan simple como algunos pueden creer al ver equilibrarse en Aristóteles las cuatro causas. No estoy aquí en plan de filósofo y no pretendo librarme de tan pesada carga con unas pocas referencias suficientes para evidenciar simplemente lo que quiere decir eso sobre lo que insisto. La causa, por mucha modalidad con que Kant la inscriba en las categorías de la razón pura; más exactamente, la inscribe en el cuadro de las relaciones entre la inherencia y la comunidad, no por ello está más racionalizada.

Se distingue de lo que hay de determinante en una cadena, o dicho de otro modo, de la ley. Para ejemplificarlo, piensen en lo que se manifiesta en la ley de la acción y la reacción. No hay aquí, si ustedes quieren, más que un sólo mantenedor. Uno no se da sin el otro. Cuando un cuerpo se estrella contra el suelo, su masa no es la causa de lo que recibe de rechazo de su fuerza viva, su masa esta integrada en esa fuerza que vuelve a él para disolver su coherencia por un efecto de rechazo o retorno. Aquí, no hay hiancia, a no ser al final.

Por el contrario, cada vez que hablamos de causa, siempre hay algo anticonceptual, indefinido. Las fases de la luna son la causa de las mareas; eso es algo vivo, sabemos en ese momento que la palabra causa esta bien empleada. O aún mas, los miasmas son la causa de la fiebre; eso tampoco quiere decir nada, hay un agujero, y algo que oscila en el intervalo. En resumen, no hay más causa que de lo que cojea. ¡Pues bien, el inconsciente freudiano! Es hacia ese punto en el que se sitúa que por aproximación intento dirigirlos, ese punto donde, entre la causa y lo que afecta, hay siempre cojera. Lo importante no radica en que el inconsciente determina la neurosis; ahí, muy fácilmente, Freud tiene el gesto pilático de lavarse las manos. Un día u otro quizá se halle algo, determinantes humorales, poco importa, eso le da igual. Pues el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis se conecta con algo real, real que muy bien puede no estar determinado.

En esa hiancia ocurre algo. Taponada esa hiancia, ¿queda curada la neurosis? Después de todo, la pregunta siempre permanece abierta. Tan solo, la neurosis deviene otra, a veces simple lisiadura, cicatriz, como dice Freud; no cicatriz de la neurosis, sino del inconsciente. No les ordeno esta topología muy sabiamente, porque no tengo tiempo, salto dentro de ella, y creo que podrán sentirse guiados con los términos que introduzco

cuando se acerquen a los textos de Freud. Vean de donde parte: de "La etiología de las neurosis" y, ¿qué encuentra en el agujero, en la hendidura, en la hiancia carácterística de la causa? Algo perteneciente al orden de lo " no realizado".

Se habla de rechazo. De ese modo se va demasiado deprisa en la cuestión. Por otra parte, desde hace algún tiempo, cuando se habla de rechazo, ya no se sabe lo que se dice. El inconsciente, en primer lugar, se nos manifiesta como algo que se mantiene a la espera en el aire, podría decir, de lo nonato. Que la represión vierta en él algo no debe sorprendernos. Esa es la relación con el limbo de la abortadora.

Esta dimensión debe evocarse con certeza en un registro que no tiene nada de irreal, ni de desreal, sino de no-realizado. Nunca sin peligro removemos algo en esa zona de las larvas, y quizás pertenece a la posición del analista, si verdaderamente se halla en ella, el tener que estar asediado; quiero decir realmente, por aquellos en los que ha evocado ese mundo de larvas sin haber podido siempre llevarlas hasta la luz. Todo discurso no es aquí inofensivo el discurso mismo que he podido mantener estos diez últimos años encuentra ahí algunos de esos efectos. No en vano, incluso en un discurso público, se apunta hacia los sujetos, y se les hiere en lo que Freud llama el ombligo, ombligo de los sueños, escribe, para designar, como último término, su centro de lo desconocido, que no es otra cosa, como el ombligo anatómico que lo representa, que esa hiancia de la que hablamos.

Peligro del discurso público ya que se dirige a lo más cercano, Nietzsche lo sabía, un cierto tipo de discurso sólo puede dirigirse a lo más lejano. En verdad, esta dimensión del inconsciente que evoco estaba olvidada, como perfectamente Freud lo había previsto. El inconsciente se había vuelto a cerrar sobre su mensaje gracias a los cuidados de esos activos ortopedistas en que se convirtieron los analistas de la segunda y de la tercera generación, que se han dedicado, al psicologizar la teoría analítica, a suturar esa hiancia.

Créanme, yo mismo nunca la vuelvo a abrir sin tomar precauciones.

Sin duda alguna, ahora, en estas fechas, en mi época, estoy en situación de introducir en el campo de la causa la ley del significante, en el lugar donde se produce esa hiancia. Sin embargo, es preciso, si queremos comprender lo que está en cuestión en el psicoanálisis, volver a evocar el concepto de inconsciente en los tiempos en que Freud procedió a forjarlo, puesto que no podemos consumarlo más que llevándolo a su límite.

El inconsciente freudiano no tiene nada que ver con las formas llamadas del inconsciente que le han precedido, incluso acompañado, que incluso todavía le rodean, abran, para comprender lo que quiero decir, el dicciónario Lalande. Lean la bonita enumeración realizada por Dwelshauvers en un libro aparecido hace unos cuarenta años en Flammarion. Allí enumera ocho o diez formas de inconsciente que no enseñan nada a nadie, que designan simplemente lo no-consciente, lo más o menos consciente, y que en el campo de las elaboraciones psicológicas hallamos mil variantes suplementarias.

El inconsciente de Freud no es en absoluto el inconsciente romántico de la creación imaginante. No es el lugar de las divinidades de la noche. Sin duda, este tiene alguna relación con el lugar hacia donde gira la mirada de Freud, pero el hecho de que Jung, posta de los términos del inconsciente romántico, haya sido repudiado por Freud nos indica bastante claramente que el psicoanálisis introduce otra cosa. Igualmente, para señalar que el inconsciente tan valija para todo, tan heteróclito, que durante toda su vida de filósofo solitario elaboró Eduardo Von Hartmann, no es el inconsciente de Freud, tampoco sería preciso preocuparse demasiado, puesto que Freud en el séptimo capítulo de "La interpretación de los sueños" se refiere a él en una nota, lo que quiere decir que hay que ir a verlo de más cerca para designar lo que en Freud se distingue de él.

A todos estos inconscientes siempre más o menos afiliados a una voluntad oscura considerada como primordial, a algo anterior a la conciencia, Freud opone la revelación de que al nivel del inconsciente hay algo en todos los aspectos homólogo a lo que ocurre al nivel del sujeto ;ello habla y ello funciona de una manera tan elaborada como al nivel de lo consciente, que pierde así lo que parecía su privilegio. Conozco las resistencias que todavía provoca esta simple observación a pesar de ser visible en el menor texto de Freud. Lean sobre esto el párrafo de ese séptimo capítulo titulado "El olvido en los sueños" a propósito del cual Freud se refiere continuamente a los juegos del significante.

No me contento con esta referencia masiva. Les he deletreado punto por punto el funcionamiento de lo que Freud nos produjo en primer lugar como el fenómeno del inconsciente. En el sueño, el acto falido, el chiste, ¿qué es lo que sorprende en primer lugar? El modo de tropiezo bajo el que aparecen.

Tropiezo, fallo, fisura. En una frase pronunciada, escrita, algo de un traspié. Freud está imantado por esos fenómenos, y es ahí donde buscará el inconsciente. Ahí, algo distinto pide realizarse que aparece como intencional, ciertamente, pero provisto de una extraña temporalidad, lo que se produce en esa hiancia, en el pleno sentido del término producirse, se presenta como el hallazgo. De ese modo, en primer lugar, la exploración freudiana vuelve a encontrar lo que ocurre en el inconsciente.

Hallazgo que es al mismo tiempo solución -no forzosamente acabada, pero que, por incompleta que está, tiene ese no-se-qué que nos afecta con ese acento particular que Theodor Reik ha destacado tan admirablemente -tan sólo destacado, pues Freud lo señala claramente antes que él- la sorpresa eso por lo que el sujeto se siente rebasado, por lo que halla a la vez más y menos de lo que esperaba, pero que de todos modos es, con respecto a lo que esperaba, de inestimable valor.

Ahora bien, ese hallazgo, desde el punto que se presenta, es hallazgo de algo perdido, y lo que es más, siempre está preparado para esconderse de nuevo, instaurando la dimensión de la pérdida.

Dejándome llevar a cierta metáfora, Eurídice dos veces perdida, esa es la imagen más sensible que podemos dar, en el mito, de lo que es la relación del Orfeo analista con el inconsciente.

En lo cual, si me permiten añadir algo de ironía, el inconsciente se encuentra en la orilla estrictamente opuesta de lo que ocurre con el amor, del que todos saben que siempre es único, y que el proverbio "une de perdue, dix de retrouvées" halla ahí su mejor aplicación.

La discontinuidad, esta es pues la forma esencial bajo la que nos aparece en primer lugar

el inconsciente como fenómeno -la discontinuidad en la que algo se manifiesta como una vacilación. Ahora bien, aunque esta discontinuidad posee este carácter absoluto, inaugural, en el camino del descubrimiento de Freud, ¿debemos colocarla como fue a continuación la tendencia de los analistas, sobre el fondo de una totalidad?

Es el uno anterior a la discontinuidad? No lo creo así, y todo lo que he enseñado estos últimos años tendía a hacer cambiar esta exigencia de un uno cerrado -espejo al que se apega la referencia al psiquismo de envoltura, especie de doble del organismo en el que residiría esa falsa unidad. Ustedes estarán de acuerdo conmigo que el uno introducido por la experiencia del inconsciente, es el uno de la hendidura, del rasgo, de la ruptura.

Aquí yace una forma ignorada de lo uno, el Uno del *Unbewusste*. Digamos que el límite del *Unbewusste*, es el *Unbegriff* -no no-concepto, sino concepto de la carencia.

¿Dónde esta el fondo? ¿Es la ausencia?. Tampoco. La ruptura, la hendidura, el corte de la abertura hace surgir la ausencia -al igual que el grito tampoco se perfila sobre un fondo de silencio, sino que al contrario lo hace surgir como silencio.

Si conservan esta estructura inicial, se libraran de entregarse a tal o cual aspecto parcial de eso que esta en cuestión en lo que se refiere al inconsciente como por ejemplo el sujeto, en tanto que alienado en su historia, al nivel en el que la síncopa del discurso se une con su deseo. Verán que, más radicalmente, es en la dimensión de una, sincronía donde deben situar al inconsciente -al nivel de un ser, pero que tanto que puede referirse a todo, es decir, al nivel del sujeto de la enunciación, en tanto que, según las frases, según los modos, se pierde en la medida que se encuentra, y en tanto que, en una interjección, en un imperativo, en una invocación, hasta en un fallo, siempre es él quien les plantea su enigma, y quien habla -en resúmen, al nivel donde todo lo que se abre en el inconsciente se difunde, como el micelio, como dijo Freud a propósito del sueño, alrededor de un punto central. Se trata siempre del sujeto en tanto que indeterminado.

Oblivium es *levis* con la e larga -pulido unido, liso. *Oblivium* es lo que borra -¿qué [borra]? el significante como tal, aquí es donde volvemos a encontrar la estructura basal, que hace posible, de manera posible, de manera operatoria, que algo tome la función de tachar, de rayar, otra cosa. Nivel más primordial, estructuralmente que la represión de la que hablaremos más adelante. Pues bien, este elemento operatorio de la borradura, eso es lo que Freud designa, desde el origen, en la función de la censura.

Esa es la censura a base de tijeras, la censura rusa o incluso la censura alemana, ver Heinrich Heine, al principio del libro de Alemania: el señor y la señora Untel tienen el placer de anunciarles el nacimiento de un hijo hermoso como la libertad -el doctor Hoffmann censor, tacha la palabra libertad. Seguramente no podemos preguntar en que se convierte el efecto de esta palabra a partir de esta censura propiamente material, con lo cual nos encontramos ahí con otro problema. Pero esta ahí eso a lo que se refiere, de la manera más eficiente, el dinamismo del inconsciente.

Tomando el ejemplo nunca bastante explotado, el primero sobre el que Freud basa su demostración, el olvido, el tropiezo de la memoria, con respecto a la palabra Signorelli después de su visita a las pinturas de Orvieto, ¿es posible no ver surgir del texto mismo, e imponerse, no la metáfora, sino la realidad de la desaparición, de la supresión, de la *Unterdrückung*, paso a las interioridades? El término Signor, Herr, pasa a las interioridades; el señor absoluto, dije un tiempo, la muerte, para decirlo todo, ahí ha desaparecido. Y, además, ¿no vemos ahí detrás perfilarse todo lo que necesita Freud para hallar en los mitos de la muerte del padre la regulación de su deseo? Después de todo, se encuentra con Nietzsche para enunciar, en su mito, que Dios ha muerto. Y quizá sobre el fondo de las mismas razones. Pues el mito del Dios ha muerto -del que estoy por mi parte mucho menos seguro, como mito, entiéndanme bien, que la mayoría de los intelectuales contemporáneos, lo cual no es en absoluto, una declaración de teísmo, ni de fe en la resurrección- este mito quizás tan sólo es el logrado refugio contra la amenaza de castración.

Si saben leerlos, la verán en los frescos apocalípticos de la catedral de Orvieto. Si no, lean la conversación de Freud en el tren -el problema es tan sólo el del fin de la potencia sexual, sobre la que su interlocutor médico, el interlocutor precisamente frente al cual no encuentra el nombre Signorelli, le relata el carácter dramático que reviste para los que normalmente son sus pacientes.

Así, el inconsciente se manifiesta siempre como lo que vacila en un corte del sujeto -del que resurge un hallazgo, que Freud asimila al deseo- deseo que situaremos provisionalmente en la metonimia desnuda del discurso en juego en el que el sujeto se sorprende en algún punto inesperado.

En cuanto a Freud y a su relación con el padre, no olvidemos que todo su esfuerzo le condujo tan sólo a confesar que, para él, en cuestión permanecía en el aire, lo dijo a una de sus interlocutoras -¿qué quiere una mujer? Cuestión que nunca resolvió, ver si no lo que fue efectivamente su relación con la mujer, su carácter uxorioso, como expresa impúdicamente Jones refiriéndose a él. Diremos que Freud hubiera sido seguramente un admirable idealista sino se hubiera consagrado al otro, bajo la forma de la histérica, a propósito he decidido detener siempre, a las dos menos veinte, mi seminario. Como ven no he clausurado hoy lo que hay con respecto a la función del inconsciente.



Del sujeto de la certeza

29 de Enero de 1964

La semana pasada, mi introducción al inconsciente por la estructura de una hiancia dio motivo a uno de mis oyentes, Jacques-Alain Miller, a que realizase un excelente trazado de lo que, en mis escritos precedentes, ha reconocido como la función estructurante de una carencia y, con un arco audaz, la ha unido a lo que he podido designar, al hablar de la función del deseo, como la carencia-de-ser.

Luego de haber realizado esa sinopsis que seguramente no fue inútil, al menos para aquellos que ya tenían algunas nociones de mi enseñanza, me preguntó sobre mi ontología.

No pude responderle en los límites concedidos al diálogo por el horario, y hubiera sido conveniente que hubiera obtenido de él en primer lugar la precisión de cómo circunscribe el término ontología. No obstante, que no crea que he encontrado en absoluto inapropiada la pregunta. Incluso diré más. Venía particularmente como anillo al dedo, en el sentido que en esa hiancia se trata de una función ontológica, y a través de esa hiancia he creído conveniente introducir, como, si fuese lo más esencial, la función del inconsciente.

La hiancia del inconsciente, podríamos llamarla pre-ontólógica. He insistido sobre esta carácterística demasiado olvidada, olvidada de un modo que no deja de tener significación -de la primera emergencia del inconsciente, que consiste en no prestarse a la ontología. Lo que, en efecto, se ha mostrado en primer lugar a Freud, los descubridores, a los que han dado los primeros pasos, a los que se muestra todavía a quien quiera que en el análisis acomode un tiempo su mirada a lo que pertenece propiamente al orden del inconsciente, es que no es ni ser, ni no ser es no-realizado.

He evocado la función de los limbos, también hubiera podido hablar de lo que en las construcciónes de las Gnosis, se llaman seres intermediarios -silfos, gnomos, hasta formas más elevadas de esos mediadores ambigüos, además, no olvidemos que Freud, cuando empieza remover ese mundo, articuló ese verso, que parecía cargado de inquietantes aprehensiones, cuando lo pronunció, y cuya amenaza hay que señalar que está, después de setenta años de experiencia, completamente olvidada: *Flectere si nequeo superos Acheronta movebo*. Es de señalar que lo que se anunciaba como una abertura infernal haya sido una continuación tan notablemente esterilizada.

Pero también es muy indicativo que lo que se anunciaba tan deliberadamente como apertura hacia un mundo inferior no se haya aliado en ninguna parte, salvo contadas excepciones, con todo lo que entonces exista -y aún existe, aunque menos que en la época del descubrimiento freudiano- ,en lo que a investigación metapsíquica respecta como la llamaban o en lo que respecta a prácticas espiritistas, espiritualistas, evocatorias, necrománticas como la psicología gótica de Myers, que se empeñaba en seguirle la pista a los hechos telepáticos

Freud, desde luego, menciona de paso estos hechos y lo que su experiencia le aportó al respecto. Pero es patente que su teorización se ejerce con miras a una reducción racionalista y elegante. Se puede considerar como excepcional y hasta aberrante lo que, en los círculos analíticos de hoy, se alinea con lo que se ha dado en llamar, y de manera muy significativa, para esterilizarlos, fenómenos psi (?). Las investigaciones de un Servadio, por ejemplo.

Ciertamente, nuestra experiencia no nos ha conducido por ese camino. El resultado de nuestra investigación del inconsciente, por el contrario, conduce a cierto desecamiento, a una reducción a un herbario, cuyo muestrario se limita a un registro convertido en catálogo razonado, a una clasificación que bien hubiera querido ser una clasificación natural. Si, en el registro de una psicología tradicional se suele pregonar el carácter indomeñable infinito, del deseo humano -en el que quiere verse la marca de quién sabe que huella divina [que habría dejado su huella en él]- la experiencia del análisis, en cambio, permite enunciar la función antes bien limitada del deseo. El deseo, más que cualquier otro punto del alcance humano, encuentra en alguna parte su límite.

Volveremos sobre todo esto, pero quiero puntualizar que dije el deseo y no el placer. El placer fija los límites del alcance humano: el principio del placer es principio de homeostasis. El deseo, por su parte, encuentra su cerco, su proporción fijada, su límite, y en la relación con este límite se sostiene como tal, franqueando el umbral impuesto por el principio del placer.

No es un rasgo personal de Freud el expulsar hacia el campo de la sentimentalidad religiosa lo que designa como aspiración oceánica, aquí está nuestra experiencia para reducir esta aspiración a un fantasma, asegurarnos por otra parte cimientos firmes, y ponerla en el lugar de lo que Freud llamaba, a propósito de la religión, ilusión.

Lo óntico, en la función del inconsciente, es la ranura por donde ese algo, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente. Volveré sobre esto, que llegará a ser tal vez el paso que ahora puedo franquear, ya que hasta el presente he tenido que evitarlo por razones de contexto.

Contexto candente, como ya saben. Por razones que habremos de analizar, nuestros hábitos técnicos se han vuelto tan quisquillosos en lo tocante a los rincones del tiempo que por haber yo querido introducir aquí distinciones hasta tal punto esenciales que las vemos delinearse en todas las demás disciplinas salvo la nuestra, parecía que hubiera debido enfrascarme en una discusión con cariz de alegato.

Ya con la definición misma de inconsciente se hace patente, -refiriéndonos sólo a lo que de él dice Freud, de manera forzosamente aproximativa, ya que al comienzo sólo pudo emplearlo de forma tentativa, mediante ligeros toques, a propósito del proceso primario-, que lo que allí sucede es inaccesible a la contradicción, a la localización espacio-temporal, como también a la función del tiempo.

Pero, si bien el deseo no hace más que acarrear lo que sustenta de una imagen del pasado hacia un futuro siempre corto y limitado, Freud no obstante lo califica de indestructible. Y así el término indestructible se afirma justamente de la realidad más inconsistente de todas. Si escapa al tiempo. ¿a que registro del orden de las cosas pertenece el deseo indestructible?, pues, ¿qué es una cosa si no lo que dura, idéntico, por un [cierto] tiempo? ¿No hay sobradas razones para distinguir aquí junto a la duración, sustancia de las cosas, otro modo del tiempo, un tiempo lógico? Como saben ya abordé este tema en un escrito.

Encontramos aquí de nuevo la estructura acompasada de esa pulsación de la hendidura cuya función les evocaba el último día. La aparición desvanecedora se realiza entre los dos puntos, el inicial y el terminal, de ese tiempo lógico -entre ese instante del ver en el que algo siempre es elidido, hasta perdido, de la intuición misma, y ese momento elusivo en el que, precisamente, la captación del inconsciente no concluye, en el que siempre se trata de una recuperación engañosa.

Onticamente, pues, el inconsciente es lo evasivo -pero conseguimos circunscribirlo en una estructura, una estructura temporal, de la que podemos decir que, hasta aquí, nunca ha sido articulada como tal.

La continuación de la experiencia analítica después de Freud ha dado prueba de desdén con respecto a lo que aparece en la hiancia. Las larvas que surgen de ella no las hemos -según la comparación que Freud utiliza en un hito de la interpretación de los sueños- alimentado con sangre.

Nos hemos interesado en otra cosa, y estoy aquí para mostrarles este año por qué camino estos desplazamientos de interés siempre han ido más en el sentido de separar estructuras, de las que se habla mal, en el análisis, del que se habla casi como profeta. Demasiado a menudo, al leer los mejores testimonios teóricos que los analistas aportan de su experiencia, uno tiene la sensación de que es preciso interpretarlos, a su hora lo mostraré, cuando se trate lo más vivo, lo más candente de nuestra experiencia, a saber, la transferencia, sobre la que vemos coexistir los testimonios más fragmentarlos y los más luminosos, en una confusión total.

Eso puede explicarles el que vaya paso a paso, pues, además, de lo que tengo que tratar para ustedes el inconsciente, la repetición- otros hablaron al nivel de la transferencia, diciendo que es de eso de lo que se trata. Es moneda corriente oír, por ejemplo, que la transferencia es una repetición. No digo que eso sea falso, ni que no haya repetición en la transferencia. No digo que no fuese a propósito de la experiencia de la transferencia que Freud se aproximó a la repetición. Digo que el concepto de repetición nada tiene que ver con el de transferencia. Por eso me veo obligado a hacerlo pasar primero en nuestra explicación, a darle el paso lógico. Para seguir la cronología sería favorable las ambigüedades del concepto de repetición, las cuales provienen del hecho de que fue descubierto en el curso de los tanteos que exigió la experiencia de la transferencia.

Quiero señalar ahora, por sorprendente que pueda parecerles, la fórmula, que su estatuto de ser, tan evasivo, tan inconsistente, es dado al inconsciente por el quehacer de su descubridor.

El estatuto del inconsciente, que como les indico es tan frágil en el plano óntico, es ético. Freud, en su sed de verdad dice -Sea lo que sea, hay que ir a él -porque, en alguna parte, ese inconsciente, se muestra. Y eso lo dice en su experiencia de lo que hasta entonces es, para el médico, la realidad más rechazada, más encubierta, más contenida, más rehusada, la de la histérica, en tanto que -en cierta manera desde el origen -está marcada por el signo del engaño.

Por supuesto, esto nos ha llevado a muchas otras cosas en el campo adonde hemos sido conducidos por ese quehacer inicial, por la discontinuidad que constituye el hecho de que un hombre descubridor, Freud, haya dicho -Allí está el país adonde conduzco mi pueblo. Durante mucho tiempo, lo que se situaba en ese campo parecía marcado con las carácterísticas de su descubrimiento de origen: el deseo de la histérica. Pero muy pronto se ha impuesto algo distinto que -a medida que se descubría más adelante- siempre se descubría con retraso, a remolque. Resulta que la teoría no había sido forjada más que por los descubrimientos precedentes. De tal manera que todo está por rehacer-, incluído lo que se refiere al deseo de la histérica. Ello nos impone una especie de s alto retroactivo, si queremos señalar aquí lo esencial de la posición de Freud concerniente a lo que ocurre en el campo del inconsciente.

No es bajo un modo impresionista que quiero decir que su quehacer es aquí ético -no pienso en ese famoso valor del sabio que no retrocede ante nada, imagen a moderar, como todas las demás. Si formulo aquí que el estatuto del inconsciente es ético, y no óntico, es precisamente porque Freud no lo pone en evidencia cuando da su estatuto al inconsciente. Yo lo que he dicho sobre la sed de verdad que le anima es aquí una simple indicación sobre la huella de las aproximaciones que permitirán preguntarnos que fué de la pasión de Freud.

Freud conoce toda la fragilidad de los visos del inconsciente ,que se refieren a ese registro, cuando introduce el último capítulo de la interpretación de los sueños con ese sueño que, de todos los analizados en el libro, tiene una suerte aparte -sueño suspendido alrededor del misterio más angustiante, el que une a un padre con el cadáver de su hijo más allegado, de su hijo muerto. El padre sucumbiendo al cansancio ve surgir la imagen del hijo, que le dice -"Padre, ¿no ves que estoy ardiendo"

Ahora bien, el niño está ardiendo en la realidad, en la habitación de al lado. ¿Por que, pues, mantener la teoría que convierte al sueño en la imagen de un deseo, en este ejemplo en el que, en una especie de reflejo flameante, es justamente una realidad que, casi calada, parece aquí arrancar al que sueña de su dormir? Por qué, sino para evocarnos un misterio que no es otro que el mundo del más allá, y no sé qué secreto comparado por el padre y no se qué viene para decirle -- Padre, ¿no ves que estoy ardiendo? ¿De qué arde? -sino de lo que vemos dibujarse en esos cuatro puntos designados por la topología freudiana -del peso de los pecados del padre, que el fantasma lleva en el mito de Hamlet que Freud ha doblado del mito de Edipo. El padre, el Nombre-del- Padre, sostiene la estructura del deseo con la de la ley - pero la herencia del padre, que nos designa Kierkegaard: es su pecado. ¿De donde surge el espectro de Hamlet, si no del lugar donde nos denuncia que fue sorprendido, inmolado, en la flor de su pecado? Y de ningún modo le da a Hamlet las prohibiciones de la Ley que pueden hacer que su deseo subsista, sino que en todo momento el asunto gira en torno a un profundo cuestionamiento de ese padre demasiado ideal.

Todo está al alcance de la mano, todo aflora, en este ejemplo que Freud coloca allí para de alguna manera indicarnos que no le saca su provecho, sino que lo va apreciando, que lo está sopesando, saboreando .Nos aparta de este punto, el más fascinante, y se dedica a una discusión sobre el olvido del sueño y el valor de su transmisión por parte del sujeto. Este debate gira todo él en torno a algunos términos que es conveniente que subrayemos.

En efecto, el término primordial no es el de verdad. Es el de Gewissheit, certeza. El modo de proceder de Freud es cartesiano, en la medida en que parte del fundamento del sujeto de la certeza. Se trata de aquello de lo que se puede estar seguro. Para ello, primero es necesario vencer una connotación presente en todo lo que toca al contenido del inconsciente -en especial cuando el asunto es hacerlo emerger de la experiencia del sueño- vencer una connotación que impregna todo, que subraya, macula y salpica el texto de toda transición de sueño y que es la siguiente: No estoy seguro, dudo.

¿Y quién no duda a propósito de la transmisión de un sueño cuando, en efecto, es manifiesto el abismo entre lo que uno vivió y el relato que hace de ello?

Ahora bien -y Freud hace hincapié en esto con todas sus fuerzas-, la duda es el apoyo de su certeza.

Nos dice por qué: es precisamente indicio de que hay algo que preservar. Y la duda, entonces, es signo de la resistencia.

Es cierto que la función que confiere a la duda sigue siendo ambigüa, pues, el algo que ha de preservarse puede ser también algo que ha de mostrarse, porque, de todas maneras, lo que se muestra lo hace sólo tras una *Verkleidung*, un disfráz, y además postizo, que está mal puesto. Pero en cualquier caso, insisto sobre el hecho de que hay un punto en que ambas maneras de proceder, la de Descartes y la de Freud, se acercan y convergen.

Descartes nos dice: Estoy seguro, porque dudo, de que pienso, y -diría yo para atenerme a una fórmula no más prudente que la suya, pero que nos evita el debate sobre el juicio pienso- Por pensar, soy. Nótese de paso que al eludir el yo pienso, eludo la discusión que resulta de que para nosotros ese yo pienso de ningún modo puede separarse del hecho de que Descartes, para formularlo, lo tiene que decir, implícitamente cosa que él olvida. Esto lo dejamos guardado por el momento.

De una manera exactamente análoga, Freud, cuando duda -pues al fin y al cabo se trata de sus sueños y, al comienzo, quien duda es él- está seguro por eso de que en ese lugar hay un pensamiento, que es inconsciente, lo cual quiere decir que se revela como ausente, a ese lugar convoca, en cuanto trata con otros, el yo pienso en el cual se va a revelar el sujeto. En suma, está seguro de que el pensamiento ese está allí con todo su yo soy, por así decir -por poco que alguien, y ése es el salto, piense en su lugar.

Aquí se revela la disimetría entre Freud y Descartes. No está en el paso inicial de la fundamentación de la certeza del sujeto. Radica en que el sujeto está como en su casa en el campo del inconsciente. Y porque Freud afirma su certeza, se da el progreso mediante el cual nos cambia el mundo.

Para Descartes, en el cogito inicial -los cartesianos me devolverán la pelota en esto, pero lo propongo a la discusión- el yo pienso, en tanto se vuela en el yo soy, apunta a un real -pero lo verdadero queda fuera hasta tal punto que Descartes tiene que asegurarse, ¿de que? De un Otro que no sea engañoso y que, además, pueda garantizar, con su mera existencia. Las bases de la verdad, garantizarle que en su propia razón objetiva están los fundamentos necesarios para que el real del que acaba de asegurarse pueda encontrar la dimensión de la verdad. Sólo puedo indicar las prodigiosas consecuencias que tuvo esto de poner la verdad en manos del Otro, en este caso el Dios perfecto, cuyo asunto es la verdad pues, diga lo que diga, será siempre la verdad -si hubiese dicho que dos más dos son cinco, hubiera sido verdad.

[¿Qué implica todo esto sino que nosotros podemos empezar a jugar con las pequeñas letras del álgebra que transforman a la geometría en análisis, que se ha abierto la puerta a la teoría de los conjuntos, que podemos permitírnoslo todo como hipótesis de verdad?]

Pero dejemos esto, que no es asunto nuestro, aunque es sabido que lo que comienza en

el nivel del sujeto nunca deja de tener consecuencias, si es que sabemos lo que quiere decir ese término: el sujeto.

Descartes no lo sabía, salvo que era sujeto de una certeza y rechazo de todo saber anterior: pero nosotros sabemos, gracias a Freud, que el sujeto del inconsciente se manifiesta, que piensa, antes de entrar en la certeza.

Tenemos que cargar con eso. Por eso estamos tan embarazados. En todo caso, de ahora en adelante es un campo al que no podemos negarnos, como tampoco a la pregunta que formula.

Quiero recalcar ahora que, por ende, la correlación del sujeto ya no es ahora con el Otro engañoso, sino con el Otro engañado. Lo cual palpamos de la manera más concreta en cuanto entramos en la experiencia del análisis. Lo que más teme el sujeto es engañarnos, darnos una pista falsa o, más sencillamente, que nos engañemos nosotros, ya que, después de todo, con sólo vernos la cara es evidente que somos gente que puede equivocarse como cualquier otra.

Pero esto no perturba a Freud porque -y es justamente lo que hay que comprender, en especial cuando se lee el primer párrafo del capítulo que se refiere al olvido de los sueños- porque los signos coinciden. Habrá que tomar en cuenta todo, liberarse, *freimachen*, dice, de toda la escala de la apreciación que allí se busca, *Preisschatzung*, de la apreciación de lo que es seguro y de lo que no es seguro. La más frágil indicación de que algo entra en el campo ha de conferir a ese algo un valor igual de huella en lo que al sujeto respecta.

Mas tarde, en la célebre observación de una homosexual, Freud se ríe de quienes, a propósito de los sueños de la susodicha, pudieran decirle: -Pero entonces, ¿dónde está ese famoso inconsciente que iba a hacernos acceder a lo más verdadero, a una verdad, -ironizan-, divina? Su paciente se burla de usted, puesto que en su análisis tiene sueños hechos adrede para convencerlo de que ella regresa a lo que le piden, al gusto por los hombres. Freud no ve en ello objeción alguna: el inconsciente, nos dice, no es el sueño. En su boca, esto quiere decir que el inconsciente puede ejercerse en el sentido del engaño, y que para él esto no tiene ningún valor de objeción. En efecto, ¿Puede no haber una verdad de la mentira? -la verdad esa que, en contra de la supuesta paradoja, hace enteramente posible la afirmación: yo miento.

Sólo que, en esta ocasión, Freud falla en formular correctamente el objeto tanto del deseo de la histérica como del deseo de la homosexual. Respecto a las unas como a las otras, respecto a Dora como a la famosa homosexual, se deja superar, y el tratamiento queda interrumpido. En lo que toca a su interpretación, el propio Freud sigue vacilando, un poco tarde, un poco temprano. A falta de los puntos de referencia estructurales, que espero poner en descubierto para ustedes, Freud no podía ver aún que el deseo de la histérica, que se hace manifiesto de manera resaltante en la observación, es sostener el deseo del padre: en el caso de Dora; sostenerlo por procuración.

La complacencia tan ambigüa de Dora por la aventura del padre con la que es esposa del señor K., el hecho de que le permite que la corteje, es precisamente el juego por el cual lo que tiene que sostener es el deseo del hombre. Por eso mismo, el pasaje al acto, la bofetada de la ruptura, que se produce en cuanto uno de ellos, el señor K., le dice, no "usted no me interesa", sino "Mi mujer no me interesa", muestra que ella necesita que se conserve el vínculo con ese elemento tercero que le permite ver subsistir el deseo, de todo modos insatisfecho: tanto el deseo del padre que ella favorece en tanto impotente, como el suyo, por no poder realizarse como deseo del Otro.

De la misma manera, la homosexual encuentra otra solución, también para el deseo del padre: desafiar al deseo del padre. Esto justifica una vez más la fórmula que he dado, originada en la experiencia de la histérica para situarla en su justo nivel, el deseo del hombre es el deseo del Otro. Vuelvan a leer la observación y verán el carácter de evidente provocación que presenta toda la conducta de esta muchacha, que le sigue los pasos a una mundana de dudosa reputación, muy conocida en la ciudad, y hace gala de las atenciones caballerosas que le ofrece, hasta el día en que tropieza con su padre -y lo que encuentra en la mirada del padre es el rechazo, el desprecio y la anulación de lo que sucede ante sus ojos- y de inmediato se arroja por encima de la baranda de un pequeño puente de ferrocarril. Literalmente, la homosexual ya no puede concebir, a no ser aboliéndose, la función que tenía: la de mostrar al padre cómo es uno, uno mismo, un falo abstracto, heroico, único y consagrado al servicio de una dama.

Lo que hace la homosexual en su sueño, cuando engaña a Freud, es un desafío más dirigido al deseo del padre: usted quiere que me gusten los hombres, pues tendrá todos los sueños de amor por los hombres que quiera. Es el desafío en forma de irrisión

Si alargué tanto esta introducción fue para permitirles distinguir cual es la posición del modo de proceder freudiano en lo que respecta al sujeto, en tanto que el campo del inconsciente atañe al sujeto. Distinguí así la función del sujeto de la certeza con respecto a la búsqueda de la verdad.

La próxima vez, abordaremos el concepto de repetición, preguntémonos cómo concebirlo, y veremos cómo Freud, mediante la repetición de la decepción, coordina la experiencia en tanto que decepcionante, con un real, situado desde entonces en el campo de la ciencia como el aquello que el sujeto está condenado a errar, pero que este mismo yerro revela.

Intervención: -¿Tiempo lógico y tiempo-sustancia de las cosas no son idénticos?

J.Lacan:- El tiempo lógico está constituido por tres tiempos. Primero el instante de ver, que no deja de ser misterioso, pero que se define bastante bien en esa experiencia psicológica de la operación intelectual que es el *insight*. Luego el tiempo para comprender, en fin, el momento de concluir, esto no es más que un simple repaso.

Para discernir que es el tiempo lógico, hay que partir de lo siguiente: la batería significante está dada desde el comienzo. Sobre esta base hay que introducir dos términos, requeridos, como veremos, por la función de la repetición: Willkür, el azar, y Zufall, la arbitrariedad, así Freud examina qué consecuencias tiene para la interpretación de los sueños el azar de la transcripción y la arbitrariedad de las conexiones, ¿porqué relaciónar esto con aquello, en vez de con cualquier otra cosa?. Indiscutiblemente, Freud nos lleva al

corazón de las cosas de la pregunta que plantea el desarrollo moderno de la ciencias, en tanto demuestran lo que podemos fundar en el azar.

En efecto, no puede fundarse nada en el azar -cálculo de probabilidades, estrategias- que no entrañe una estructuración previa y limitada de la situación en términos de significantes. Cuando la teoría moderna de los juegos elabora la estrategia de dos contrincantes, ambos se enfrentaran con las posibilidades de ganar si cada uno tiene la posibilidad de razonar como el contrario. ¿Qué da su validez a una operación de esta índole?. Pues sencillamente que el mapa ya está trazado, en el están inscriptos los puntos de referencias significantes, y la solución no podrá nunca rebasarlos.

Pues bien en lo tocante al inconsciente, Freud reduce todo lo que llega a sus oídos a la función de puros significantes, a partir de esta reducción se da la operación, y así puede aparecer, dice Freud, un momento de concluir, un momento en que él siente que tiene el coraje de juzgar y de concluir . Esto forma parte de lo que llamé su testimonio ético.

La experiencia le demuestra luego que, en relación al sujeto, se topa con límites: la no convicción, la resistencia, la no curación. La rememoración entraña siempre un límite. Y es indudable que podía obtenerse una rememoración más completa por otras vías que las del análisis, pero son las inoperantes en cuanto a la curación.

Debemos distinguir aquí el alcance de estas dos direcciónes, la rememoración y la repetición. Entre ambas no hay ni orientación temporal ni reversibilidad. No son conmutativas, sencillamente. No es lo mismo comenzar por la rememoración y vérselas con las resistencias de la repetición, y comenzar por la repetición para obtener un esbozo de rememoración.

Esto nos indica que la función-tiempo es aquí de orden lógico, y está ligada a una instauración significante de lo real. En efecto, la no-conmutatividad es una categoría que pertenece sólo al registro del significante.

Percibimos aquí donde aparece el orden del inconsciente. ¿A qué lo refiere Freud? ¿Qué responde de él? Freud lo logra resolver, en un segundo tiempo, elaborando la función de la repetición. Veremos más adelante como podemos nosotros formularla, remitiéndonos a la Física de Aristóteles.

P. Kaufmann: - Usted formuló el año pasado que la angustia es lo que no engaña. ¿Podría relaciónar este enunciado con la ontología y la certeza?

J. Lacan: La angustia es para el análisis un término de referencia crucial ya que, en efecto, la angustia no engaña. Pero la angustia puede faltar.

En la experiencia es necesario canalizara y, si se me permite la expresión, dosificarla, para que no nos abrume. Esta dificultad es correlativa de la dificultad que existe en conjugar el sujeto con lo real, término que intentaré deslindar la próxima vez a fin de disipar la ambigüedad que persiste al respecto en muchos de mis discípulos.

Para el analistas ¿habrá algo que pueda corroborar en el sujeto lo que sucede en el inconsciente? Freud, para localizar la verdad -ya se los mostré al estudiar las formaciones del inconsciente- se atiene a una suerte de escansión significante. Esta confianza la justifica una referencia a lo real. Pero lo menos que puede decirse, es que lo real no se le rinde fácilmente. Tomemos el ejemplo de El Hombre de los lobos. La importancia excepcional de esta observación en la Obra, estriba en que muestra que el plano del fantasma funciona en relación con lo real. Lo real es soporte fantasma, el fantasma protege a lo real. Para dilucidar esta relación la próxima vez retomaré la cogitación espinozista, pero poniendo en juego otro termino, por el cual ha de ser sustituido el de atributo.



Clase 4

De la red de significantes

5 de Febrero de 1964

Suelo suspender dos sesiones de mi seminario para cumplir con ese reposo ritual, ya convertido en costumbre entre nosotros, que llaman deportes de invierno. Tengo el gusto de anunciarles que este año no lo haré, porque la falta de nieve me ha dado el pretexto que necesitaba para renunciar a esta obligación.

Por cosas del azar, esto hace que pueda anunciarles también otro acontecimiento, que me alegro poder hacer del conocimiento de un público más extenso. En efecto. resulta que cuando renunciaba a la oportunidad de entregar cierta cantidad de dinero a la agencia de viajes, me lo agradecieron mucho, pues acababan de recibir una solicitud de viaje para ocho miembros de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis

Debo decir que me alegra mucho enterarlos de este acontecimiento porque se trata de una verdadera buena acción, de esas que cumplen con el precepto del Evangelio: La mano izquierda debe ignorar lo que hace la mano derecha.

Ocho de los miembros más eminentes de la profesión están pues en Londres discutiendo sobre los medios para poner coto a los efectos de mi enseñanza. Es éste un celo muy encomiable, y la susodicha Sociedad no repara en sacrificios cuando se trata de atender a sus miembros, a menos que, por reciprocidad, la Sociedad inglesa haya pagado los gastos de viaje, como solíamos hacer nosotros con ellos cuando venían a interesarse de cerca por el funcionamiento de la nuestra.

Creí oportuno hacer este anuncio para que las expresiones de agradecimiento cubrieran ciertas pequeñas señales de nerviosismo relacionadas probablemente con esta expedición.

La vez pasada les hablé del concepto de inconsciente cuya verdadera función es estar en relación profunda, inicial, inaugural, con la función del concepto de *Unbegriff* - o *Begriff* del Un original, o sea el corte. Vinculé profundamente este corte con la función como tal del sujeto, del sujeto en su relación constituyente con el significante mismo.

Con razón, les pareció novedoso que me refiriera al sujeto cuando del inconsciente se trata. Creí haber logrado hacerles sentir que todo esto acontece en el mismo lugar, el lugar del sujeto, el cual cobró por la experiencia cartesiana que reduce a un sólo punto el fundamento de la certeza inaugural -un valor arquimédico, si de veras fue el punto de apoyo que permitió la muy distinta dirección que tomó la ciencia, en especial a partir de Newton.

No he dejado de hacer hincapié durante mis anteriores exposiciones en la función de algún modo pulsativa del inconsciente, en la necesidad de evanescencia que parece serle de alguna manera inherente: como si todo lo que por un instante aparece en su ranura estuviese destinado, en función de una especie de cláusula de retracto, a volver a cerrarse, según la metáfora usada por el propio Freud, a escabullirse, a desaparecer, al mismo tiempo, formulé la esperanza de que en torno a ello se vuelva a producir la cristalización tajante, decisiva, que se produjo antes en la ciencia física, pero esta vez en una dirección que llamaremos la ciencia conjetural del sujeto. Esto es menos paradójico de lo que parece a primera vista.

Cuando Freud comprende que debe encontrar en el campo de los sueños la confirmación de lo que le había enseñado su experiencia de la histérica, y empieza a seguir adelante con una osadía sin precedentes, ¿qué nos dice entonces del inconsciente? Afirma que está constituido esencialmente, no por lo que la consciencia puede evocar, explicitar, detectar, sacar de lo subliminal, sino por aquello qué por esencia le es negado a la consciencia. ¿Y qué nombre le da Freud a esto? El mismo que le da Descartes a lo que antes llamé su punto de apoyo: *Gedanken*, pensamientos.

Hay pensamientos en ese campo de allende la cons-ciencia, y no hay modo alguno de representar esos pensamientos que no sea mediante la misma homología de determinación en que el sujeto del yo pienso se encuentra respecto a la articulación yo dudo.

Descartes aprehende su yo pienso en la enunciación del yo dudo, no en su enunciado, el cual aún acarrea todo ese saber que ha de ponerse en duda. Yo diría que Freud da un paso más, que señala bastante bien que la asociación que hacemos es legítima -cuando nos invita a integrar al texto del sueño lo que yo llamaría el colofón de la duda -el colofón, en los viejos textos, era esa mano que señala con el índice que se imprimía en el margen, en la época en que todavía existía una tipografía. El colofón de la duda forma parte del texto. Esto nos indica que Freud sitúa su certeza, *Geweissheit* únicamente en la constelación de los significantes tal como resultan del relato del comentario de la asociación, sin que importen los desmentidos, a fin de cuentas, todo proporciona significante, y él cuenta con eso para establecer su propia *Gewissheit* -pues repito que la experiencia sólo comienza con los pasos que él da. Por eso los comparo con la manera de proceder de Descartes

No digo que Freud haya introducido el sujeto en el mundo -el sujeto como distinto de la función psíquica, la cual es un mito, una nebulosa confusa -pues fue Descartes. Pero diré que Freud se dirige al sujeto para decirle lo siguiente, que es nuevo: Aquí, en el campo del sueño, estás en casa. *Wo es war, soll Ich werden*.

Lo cual no quiere decir, como lo enuncia no sé qué porquería de traducción*, "Le moi doit deloger le ça*", "el yo tiene que desalojar al ello". Dénse cuenta de como se traduce a Freud al francés, cuando una fórmula como ésta iguala en resonancia a las de los presocráticos. No se trata del *yo* (*moi*) en ese *soll Ich werden*, se trata de lo que es el *Ich* bajo la pluma de Freud, desde el comienzo hasta el fin -cuando se sabe desde luego, reconocer su sitio-, el lugar completo, total, de la red de los significantes, es decir, el sujeto, donde eso estaba desde siempre, el sueño. En este lugar, los antiguos reconocían toda índole de cosas, y en ocasiones, mensajes de los dioses- ¿Y por qué habrían de estar equivocados? Algo hacían ellos con esos mensajes de los dioses, además, y tal vez lo vislumbren en la continuación de mi exposición, no hay que excluir que esos mensajes sigan allí -lo que pasa es que a nosotros nos da igual, a nosotros nos interesa el tejido que envuelve a estos mensajes, la red donde, eventualmente algo queda prendido.. Tal vez la voz de los dioses se hace oír, pero desde hace mucho tiempo nuestros oídos han vuelto, en lo que a ellos respecta, a su estado originario; todos sabemos que están hechos para no oír.

Pero el sujeto está allí para dar consigo mismo, donde eso estaba -me adelanto-, lo real. Justificaré luego lo dicho aquí, pero los que me escuchan desde hace algún tiempo saben que suelo usar la fórmula: los dioses pertenecen al campo de lo real.

Allí donde eso estaba el *Ich* -el sujeto, no la psicología- el sujeto ha de advenir. Y para saber que se está allí no hay más que un método, detectar la red, pero ¿cómo no se detecta una red? Pues porque uno regresa, vuelve, porque uno se cruza con su camino, que los cruces se repiten y son siempre los mismos, y no hay en ese capítulo siete de la interpretación de los sueños otra confirmación de Gewissheit sino ésa: Hablen de azar, señores, si les da la gana; yo, en mi experiencia, no encuentro en eso nada arbitrario, pues los cruces se repiten de tal manera que las cosas escapan al azar.

Mencionaré de nuevo, para los que ya han oído mis lecciónes sobre el tema, la carta cincuenta y dos a Fliess, que comenta el esquema, llamado más tarde, en la *Traumdeutung*, óptico. Este modelo representa cierto número de capas, permeables a algo análogo a la luz y cuya refracción se supone que cambia de capa en capa. Ese es el lugar donde se pone en juego el asunto del sujeto del inconsciente. Y no es, dice Freud, un lugar espacial, anatómico, pues, ¿cómo, si no, concebirlo tal como nos lo presentan? -inmenso despliegue, espectro especial, situado entre percepción y consciencia, como se dice entre carne y pellejo. Ya saben que estos dos elementos formarán más tarde, cuando haya que establecer la segunda tópica, el sistema percepción-consciencia, *Wahrneh-mung-Bewusstsein* pero será, preciso no olvidar, entonces, el intervalo que los separa, en el que está el lugar del Otro, donde se constituye el sujeto.

Pues bien, si nos atenemos a la carta a Fliess, ¿cómo funciona eso de los *Wahrnehmungszeichen*, las huellas de la percepción? Freud deduce de su experiencia la necesidad de separar absolutamente percepción de conciencia, para que algo pase a la memoriaprimero debe borrarse en la percepción, y viceversa. Freud nos designa entonces un momento en que esos *Wahrnehmungszeichen* deben estar constituidos en la simultaneidad. ¿Y qué es eso? Pues no otra cosa que la sincronía significante. Y, por supuesto, tanto es así que Freud lo dice sin saber que lo dice cincuenta años antes que los lingüistas- Pero nosotros podemos darle de inmediato a esos *Wahrnehmungszeichen* su verdadero nombre: significantes, y nuestra lectura se asegura aún más porque Freud, cuando regresa sobre esto en la *Traumdeutung*, designa otras tantas capas, donde esta vez las huellas se constituyen por analogía. Podemos dar aquí con las funciones de contraste y de similitud que son tan esenciales en la constitución de la metáfora, la cual, por su parte, se introduce a partir de una diacronía.

No insisto porque hoy tengo que seguir adelante. Digamos solamente que encontramos en las articulaciones de Freud la indicación, sin ambigüedades, de que en esta sincronía no se trata sólo de una red formada de asociaciones al azar y por continuidad. Los significantes sólo pudieron constituirse en la simultaneidad en razón de una estructura muy definida de la diacronía constituyente. La diacronía está orientada por la estructura, Freud señala muy bien que, para nosotros, en lo que toca a la última capa del inconsciente, donde funciona el diafragma, donde se establecen las prerelaciones entre el proceso primario y lo que de él será utilizado a nivel del preconsciente, no puede haber ningún milagro. Debe estar relaciónado, dice él, con la causalidad.

Todas esas indicaciones se cruzan, y ello nos asegura, a nosotros también, que coincidimos con Freud -sin que podamos saber si nuestros hilos de Ariadna provienen de ahí, porque, por supuesto, lo leímos antes de dar nuestra teoría del significante, si bien no siempre lo comprendimos de inmediato. Sin lugar a dudas, hemos colocado en el centro de la estructura del inconsciente la hiancia causal debido a las propias necesidades de nuestra experiencia, pero el haber encontrado la indicación enigmática, inexplicada de esta hiancia en el texto de Freud es para nosotros señal de que progresamos en el camino de su certeza- Pues el sujeto de la certeza está aquí dividido: la certeza es de Freud.

En esta dirección se indica el meollo del problema que planteo. ¿El psicoanálisis es ya a estas alturas, una ciencia? La ciencia moderna se distingue de la ciencia en su aurora, discutida en el *Teeteto***,** porque cuando surge la ciencia, siempre está presente un amo. Sin lugar a dudas, Freud es un maestro. Pero si todo lo que se escribe como literatura analítica no es pura y simple chocarrería, él sigue funcionando como tal, lo cual incita a preguntarse si ese pedúnculo podrá troncharse algún día .

Frente a su certeza está el sujeto, del que hace poco dije que estaba allí a la espera desde Descartes. Me atrevo a enunciar como una verdad que el campo freudiano sólo era posible cierto tiempo después de la emergencia del sujeto cartesiano, por el hecho de que la ciencia moderna empieza después del paso inaugural dado por Descartes.

De ese paso depende que se pueda llamar al sujeto a que regrese a sí en el inconsciente; pues, al fin y al cabo, es preciso saber a quién se llama. No es el alma de siempre, mortal o inmortal, sombra, doble o espectro, ni siquiera psicoesfera pretendida, caparazón lugar de las defensas y otros esquematismos. El sujeto es llamado, sólo él, entonces, puede ser elegido. Habrá tal vez, como en la parábola muchos llamados y pocos elegidos, pero no

habrá otros aparte de los llamados.

Para comprender los conceptos freudianos se debe partir de este fundamento: el sujeto es llamado -el sujeto de origen cartesiano- Este fundamento le brinda su verdadera función a lo denominado en análisis; rememoración. La rememoración no es la reminiscencia platónica, no es el regreso de una forma, de una huella; de un eidos de belleza y de bien, que nos llega del más allá, de una verdad suprema. Es algo proveniente de las necesidades de estructura, de algo humilde, nacido a nivel de los encuentros más bajos y de toda la baraúnda pedante que nos precede, de la estructura del significante, de las lenguas habladas de manera balbuceante, trastabillante, pero que no puede escapar a exigencias cuyo eco, modelo, estilo, encontramos, en nuestros días, curiosamente, en las matemáticas.

Como lo han podido ver con la noción de intersección la función del retorno, *Wiederkehr*, es esencia, no el *Wiederkehr* en el mero sentido de lo reprimido: la constitución misma del campo del inconsciente se asegura con el *Wiederkehr*, así es como Freud asegura su certeza. Pero es obvio que ella no proviene de ahí. Proviene de que él, Freud, reconoce la ley de su propio deseo. No hubiera podido avanzar apostando a esa certeza, si no lo hubiese guiado, como lo atestiguan los textos, su autoanálisis.

¿Y qué otra cosa es su autoanálisis si no el haber dado, genialmente, con la ley del deseo suspendido del Nombre-del-Padre? Freud se mueve, sostenido por cierta relación con su deseo, y por su acto, a saber, la constitución del psicoanálisis.

No me extenderé aunque siempre vacilo al abandonar este terreno. Si insistiera les mostraría que la noción, en Freud, de alucinación como proceso de catexia regresiva sobre la percepción implica necesariamente que el sujeto es subvertido por completo, cosa que sólo sucede, en efecto, en momentos sumamente fugaces. Esto deja abierta, sin duda la cuestión de la alucinación propiamente dicha, en la que el sujeto no cree, y en la que no se reconoce como involucrado. Esto no es más que simple encuadre mítico, pues no es seguro que se pueda hablar de delirio de la psicosis alucinatoria de origen confusional como hace Freud àpresuradamente, y ver en ella la manifestación de la regresión perceptiva del deseo detenido. Pero que exista un modo que le permita a Freud concebir como posible la subversión del sujeto, muestra ya, hasta qué punto él identifica al sujeto con lo que el sistema significante subvierte originariamente.

Dejemos pues este tiempo del inconsciente, y avancemos hacia la cuestión de saber que es la repetición, Ello va a exigir más de una de estas conversaciones nuestras.

Lo que tengo que decirles ahora es tan nuevo -aún- que, desde luego, esto apuntalado por lo que articulé sobre el significante- que pensé que era preciso formularles de una vez, poniendo todas mis cartas sobre la mesa, de qué manera entiendo la función de la repetición.

En todo caso, esta función nada tiene que ver con el carácter abierto o cerrado de los circuitos que hace rato llamé Wiederkehr.

Freud la articula por primera vez -no he dicho que era la primera vez que la introducía- en el artículo de 1914, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*- justamente el texto sobre el que se ha basado, en análisis, la mayor estupidez-, y que va a parar al capítulo cinco de *Jenseits des Lustprinzip*.

Traten de leer ese capitulo cinco, línea por línea, en otro idioma que el francés. Quienes no conozcan el alemán, léanlo en la traducción inglesa. Dicho sea de paso, se divertirán mucho leyéndola. Notarán, por ejemplo, que la traducción de *Trieb* por *instinct* y de *triebhaft* por instinctual, mantenida uniformemente -cosa que sitúa a toda la edición en el plano del contrasentido absoluto, ya que nada tienen en común *Trieb* e *instinct*- presenta tantos inconvenientes al traductor que, en este texto, la discordancia se hace irrebasable e imposibilita llevar una frase hasta el final traduciendo *triebhaft* por *instinctual*. Se requiere una nota escrita: *At the beginning of the next paragraph, the word Trieb... is much more revealing of the urgency, than the word instinctual*. El *Trieb* les anda pisando los talones amigos míos, ésa es toda la diferencia con el instinto, supuestamente, así es como transmiten la enseñanza psicoanalítica.

Veamos pues cómo se introduce el *Wiederholen*, *Wiederholen* tiene que ver con *Erinnerung*, la rememoración. Estando el sujeto en su lugar, la rememoración de la biografía es algo que anda, pero sólo hasta cierto límite, lo real. Si quisiese forjar ante ustedes una fórmula espinozista atinente a esto, diría: *cogitatio adaequata semper vitat eamden rem*. Un pensamiento adecuado en tanto que pensamiento siempre evita, en el nivel en que estamos, aunque sea para después volverla a encontrar en todo, la misma cosa, aquí, lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar-,al lugar donde el sujeto en tanto que cogita, la res *cogitans*, no se encuentra con él.

Toda la historia del descubrimiento freudiano de la repetición como función se define acotando así la relación entre el pensamiento y lo real, al comienzo todo anduvo sobre ruedas, porque se trataba con histéricas. ¡Qué convincente era el proceso de la rememoración en las primeras histéricas! Pero lo que había en esa rememoración no se podía saber desde el principio: no se sabía que el deseo de la histérica era el deseo del padre, deseo que tiene que ser sostenido en su status. No es sorprendente, entonces, que, para beneficio de quien toma el lugar del padre, rememoraran las cosas hasta la hez .

Aprovecho la ocasión para indicarles que, en los textos de Freud, repetición no es reproducción. Nunca hay oscilación en este punto: *Wiederholen* no es *Reproduzieren*.

Reproducir es lo que se creía poder hacer en la época de las grandes esperanzas de la catarsis. Conseguían una reproducción de la escena primaria como uno consigue ahora obras maestras de la pintura por nueve francos cincuenta. Sólo que Freud nos indica, cuando da los pasos siguientes, y no tarda mucho en darlos, que nada puede ser captado, destruido, quemado sino, como se dice, de manera simbólica, *in effigie, in absentia*.

La repetición aparece primero bajo una forma que no es clara, que no es obvia, como una reproducción, o una pre-sentificación, en acto. Por eso he puesto al acto con un gran signo de interrogación en la parte de abajo de la pizarra, para indicar que, mientras hablemos de la relaciones de la repetición con lo real, el acto estará siempre en nuestro horizonte.

Es bastante curioso que ni Freud, ni ninguno de sus epígonos, haya intentado nunca

rememorar lo que, sin embargo, esto al alcance de cualquiera en lo tocante al acto; precisemos humano, si así lo quieren, pues, que nosotros sepamos, sólo es acto el del hombre. ¿Por qué un acto no es un comportamiento? Fijemos la mirada, por ejemplo, en ese acto sin ambigüedades, el acto de abrirse el vientre en ciertas condiciones -no digan harakiri, se llama *seppuku*. ¿Por qué hacen una cosa así? Porque creen que fastidia a los demás, porque en la estructura, es un acto que se hace en honor de algo. Esperen. No nos àpresuremos antes de saber, y reparemos en que un acto, un acto verdadero, tiene siempre una parte de estructura, porque concuerda a un red que no se da allí por descontado.

Wiederholen. Nada ha sido tan enigmático, especialmente a propósito de esa bipartición, tan estructurante de toda la psicología freudiana, entre el principio del placer y el principio de realidad, como ese *Wiederholen*, que está muy cerca, según dicen los etimologistas más mesurados, del halar -como se hace en los caminos de sirga- muy cerca del halar del sujeto, que siempre tira de su cosa para meterla por cierto camino del que no puede salir.

Y primero, ¿por qué la repetición apareció en el plano de la llamada neurosis traumática?

Freud, al contrario de todos los neurofisiólogos, patólogos y demás, señaló claramente que si para el sujeto reproducir en sueños el recuerdo del gran bombardeo, por ejemplo, de donde parte su neurosis, representa un problema -lo mismo, en cambio, parece tenerle sin cuidado cuando está despierto. ¿En que consiste entonces, la función de la repetición traumática cuando nada, en lo más mínimo, parece justificarla desde el punto de vista del principio del placer?. Dominar el acontecimiento doloroso, le dirán a uno- ¿pero quién domina, donde está aquí el amo que hay que dominar?, ¿por qué precipitarse cuando, precisamente, no sabemos donde situar la instancia que se dedica a esta operación de dominio?.

Freud al final de esta serie de escritos -les mencioné los dos esenciales- indica que sólo podemos concebir lo que ocurre en los sueños de neurosis traumática a nivel del funcionamiento más primario -el funcionamiento en el cual lo que está en juego es la obtención de la ligazón de la energía. Entonces, no presupongamos de antemano que se trata de una simple desviación o de una distribución de función como la que encontramos en un nivel de acercamiento a lo real infinitamente más elaborado. Por el contrario, vemos aquí el punto que el sujeto sólo puede abordar dividiéndose él cierto número de instancias. Podríamos decir lo que dice del reino dividido, que allí parece toda concepción de la unidad del psiquismo totalizador, sintetizador, que asciende hasta la conciencia.

En fin, en esos primeros tiempos de la experiencia en que la rememoración, poco a poco, se sustituye a sí misma y se aproxima cada vez más a una especie de foco, de centro, en el que todo acontecimiento parecería estar a punto de ser revisado precisamente en ese momento vemos manifestarse lo que llamaré -también entre comillas, porque es preciso cambiar el sentido de las tres palabras que voy a decir, es preciso cambiarlo completamente para darle todo su alcance- la resistencia del sujeto, que se convierte en ese momento en repetición en acto.

Lo que articularé la próxima vez les enseñará como podemos apropiarnos para esto de los admirables capítulos cuatro y cinco de la Física de Aristóteles, Aristóteles usa y da vueltas dos términos que son absolutamente resistentes a su teoría, a pesar de ser la más elaborada de las que se hayan hecho de la función de la causa; dos términos que se traducen impropiamente por azar y por fortuna. Nos ocuparemos pues de realizar la relación que Aristóteles establece entre el *automaton* -y el punto de elaboración alcanzado por las matemáticas modernas que permite saber de que se trata de la red de significantes- y lo que él designa como la *tyche* que, para nosotros, es el encuentro con lo real.



Clase 5

Tyche y automaton

12 de Febrero de 1964

Voy a proseguir hoy con el examen del concepto de repetición, tal como se presentifica en el discurso de Freud y en la experiencia del psicoanálisis.

Quiero hacer hincapié en que el psicoanálisis está mandado a hacer, a primera vista, para llevarnos hacia un idealismo,

Sabe Dios cuánto se le ha reprochado: reduce la experiencia, dicen algunos, cuando ésta nos incita, en verdad, a encontrar en los duros apoyos del conflicto, de la lucha, hasta de la explotación del hombre por el hombre, las razones de nuestras deficiencias; conduce a una ontología de las tendencias, que considera primitivas, internas, ya dadas por la condición del sujeto.

Basta remitirse al trazado de esta experiencia desde sus primeros pasos para ver, al contrario, que no permite para nada conformarse con un aforismo como la vida es sueño. El análisis, más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real.

¿Dónde encontramos ese real?. En efecto, de un encuentro, de un encuentro esencial se trata en lo descubierto por el psicoanálisis, de una cita siempre reiterada con un real que se escabulle. Por eso he puesto en la pizarra algunas palabras que nos sirven de puntos de referencia para lo que queremos proponer hoy.

En primer lugar, la *tyche*, tomada como les dije la vez pasada del vocabulario de Aristóteles en su investigación de la causa. La hemos traducido por el encuentro con lo real. Lo real está más allá del *automaton*, del retorno, del regreso, de la insistencia de los signos, a que nos somete el principio del placer. Lo real es eso que yace siempre tras el *automaton*, y toda la investigación de Freud evidencia que su preocupación es ésa.

Recuerden el desarrollo, tan central para nosotros, de El hombre de los lobos, para comprender cual es la verdadera preocupación de Freud a medida que se le revela la función del fantasma. Se empeña, casi con angustia, en preguntar cual es el primer encuentro, qué real podemos afirmar que está tras el fantasma, a través de todo este análisis, vemos que arrastra con él al sujeto tras ese real, y casi lo fuerza, dirigiendo de tal modo la búsqueda que, después de todo, podemos ahora preguntarnos si esa fiebre, esa presencia, ese deseo de Freud no condicionó, en su enfermo, el accidente tardío de su psicosis.

La repetición, entonces, no ha de confundirse con el retorno de los signos, ni tampoco con la reproducción o la modulación por la conducta de una especie de rememoración actuada. La repetición es algo cuya verdadera naturaleza está siempre velada en el análisis,debido a la identificación, en la conceptualización de los analistas, de la repetición y la transferencia. Cuando, precisamente, hay que hacer la distinción en ese punto.

La relación con lo real que se da en la transferencia, la expresa Freud en los términos siguientes: que nada puede ser aprehendido *in effigie, in absentia*, ahora bien, ¿acaso no se nos presenta la trasferencia como efigie y relación con la ausencia? Sólo a partir de la función de lo real en la repetición podremos llegar a discernir esta ambigüedad de la realidad que está en juego en la transferencia.

Lo que se repite, en efecto, es siempre algo que se produce -la expresión dice bastante sobre su relación con la *tyche*- como el azar. Los analistas, por principio, nunca nos dejamos engañar por eso. En todo caso, recalcamos siempre que no hay que caer en la trampa cuando el sujeto nos dice que ese día sucedió algo que le impidió realizar su voluntad, esto es, venir a la sesión. No hay que tomar a pie juntillas la declaración del sujeto -en la medida, precisamente, en que siempre tratamos con ese tropiezo, con ese traspié, que encontramos a cada instante. Este es por excelencia el modo de aprehensión que entraña el nuevo desciframiento que hemos propuesto de las relaciones del sujeto con lo que constituye su condición.

La función de la *tyche*, de lo real como encuentro -el encuentro en tanto que puede ser falido, en tanto que es esencialmente, encuentro falido- se presenta primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención- la del trauma.

¿No les parece notable que, en el origen de la experiencia analítica, lo real se haya presentado bajo la forma de lo que tiene de inasimilable -bajo la forma del trauma, que determina todo lo que sigue, y le impone un origen al parecer accidental?, estamos aquí en el meollo de lo que puede permitirnos comprender el carácter radical de la noción conflictiva introducida por la operación del principio del placer al principio de realidad -aquello por lo cual no cabe concebir el principio de realidad como algo que, por su ascendiente, tuviera la última palabra.

En efecto, el trauma es concebido como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivizante que orienta todo el funcionamiento definido por el principio de placer. Nuestra experiencia nos plantea entonces un problema, y es que, en el seno mismo de los

procesos primarios, se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros. El trauma reaparece en ellos, en efecto, y muchas veces a cara descubierta. ¿Cómo puede el sueño, portador del deseo del sujeto, producir lo que hace surgir repetidamente al trauma -si no su propio rostro, al menos la pantalla que todavía está detrás?.

Concluyamos que el sistema de la realidad, por más que se desarrolle, deja presa en las redes del principio del placer una parte esencial de lo que, a pesar todo es, sin ambages, real.

Tenemos que sondear eso, esa realidad, por así decir, cuya presencia presumimos exigible para que el motor del desarrollo, tal como lo presenta una Melanie Klein, por ejemplo, no se pueda reducir a lo que hace un rato llamé la vida es sueño.

A esta exigencia responden esos puntos radicales de lo real que llamo encuentros, y que nos hacen concebir la realidad como *unterlegt*, *untertragen*, que en francés se puede traducir por la palabra misma de *souffrance* "sufrimiento" , con la soberbia ambigüedad que tiene en este idioma (*Souffrance, en francés, es a la vez sufrimiento y espera*). La realidad está ahí sufriendo, está aguantada, a la espera. Y el *Zwang*, la compulsión, que Freud define por la *Wiederholung*, rige hasta los rodeos del proceso primario.

El proceso primario -que es lo que intenté definir en las últimas lecciónes bajo la forma del inconsciente-, una vez más tenemos que captarlo en esa experiencia de ruptura, entre percepción y consciencia, en ese lugar intemporal, como dije, que nos obliga a postular lo que Freud llama, en homenaje a Fechner, *die Idee einer anderer Lokalität*, otra localidad, otro espacio, otro escenario, el entre percepción y consciencia.

El proceso primario lo podemos captar a cada instante.

¿No fui despertado el otro día de un corto sueño con que buscaba descansar, por algo que golpeaba mi puerta ya antes de que me despertara? Porque con esos golpes apurados ya había formado un sueño, Un sueño que me manifestaba otra cosa que esos golpes. Y cuando me despierto, esos golpes esa percepción -si tomo consciencia de ellos, es en la medida en que en torno a ellos reconstituyo toda mi representación. Sé que estoy ahí, a qué hora me dormí, y qué buscaba con ese descanso. Cuando el ruido del golpe llega, no a mi percepción, sino a mi consciencia, es porque mi consciencia se reconstituye en torno a esta representación -sé que estoy bajo el golpe del despertar, que estoy *knocked*.

Pero entonces tengo por fuerza que preguntarme qué soy en ese momento -en ese instante, tan inmediatamente anterior y tan separado, en que empecé a soñar bajo ese golpe que, según parece, es lo que me despierta. Lo soy, que yo sepa, antes de que me despierte, *avant que je ne me reveille* -con ese **ne**, llamado expletivo, ya designado en alguno de mis escritos, que es el modo mismo de presencia de ese soy de antes del despertar. No es expletivo, es más bien la expresión de mi impleancia cada vez que tiene que manifestarse. La lengua, la lengua francesa, lo define bien en el acto de su empleo. Si digo: *Aurez-vous fini avant qu'il ne vienne*, "¿Habrá usted terminado antes de que él venga?", el **ne** indica que a mi me importa que usted haya terminado, quiera Dios que él no venga antes. Mientras que si digo *passerez-vous avant qu'il vienne*?, " ¿Pasará usted antes de que él venga?", sin el **ne**, estoy simplemente diciendo que si es así, cuando él venga, usted no estará.

Vean hacia qué los dirijo -hacia la simetría de esa estructura que hace que, aparentemente, después del golpe del despertar, no lo pueda sostener sino en una relación con mi representación, la cual, aparentemente, no hace de más que consciencia. Reflejo, en cierto modo, involutivo -en mi consciencia, sólo recobro mi representación.

¿Es eso todo? Freud no se cansó de decir que tendría que retomar -nunca lo hizo- la función de la consciencia. Quizá veamos mejor de qué se trata, si captamos qué motiva ahí el surgimiento de la realidad representada -a saber, el fenómeno, la distancia, la hiancia misma, que constituye el despertar.

Para acentuarlo, volvamos a ese sueño -también hecho enteramente en torno al ruido- que les he dado tiempo de encontrar en *La interpretación de los sueños*. Recuerden a ese padre desdichado que ha ido a descansar un poco en el cuarto contiguo al lugar donde reposa su hijo muerto -dejando a un viejo, canoso, nos dice el texto, velar al niño- y que es alcanzado, despertado por algo. ¿Qué es? No sólo la realidad, el golpe, el *knocking*, de un ruido hecho para que vuelva a lo real sino algo que traduce, en su sueño precisamente, la casi identidad de lo que está pasando, la realidad misma de una vela que se ha caído y que está prendiendo fuego al lecho en que reposa su hijo.

Esto es algo que parece poco indicado para confirmar la tesis de Freud en la *Traumdeutung*.- que el sueño es la realización de un deseo.

Vemos surgir aquí, casi por primera vez en la *Traumdeutung*, una función del sueño que parece ser secundaria: -en este caso, el sueño sólo satisface la necesidad de seguir durmiendo: ¿Qué quiere entonces decir Freud, al colocar en ese lugar, precisamente, ese sueño, y al acentuar que es en sí mismo la plena confirmación de su tesis en cuanto al sueño?

Si la función del sueño es permitir que se siga durmiendo, si el sueño, después de todo, puede acercarse tanto a la realidad que lo provoca, ¿no podemos acaso decir que se podría responder a esta realidad sin dejar de dormir? -al fin y al cabo, existen actividades sonámbulas. La pregunta que cabe hacer, y que por lo demás toda las indicaciones anteriores de Freud nos permiten formular aquí, es: -¿Qué despierta? -¿No es, acaso, en el sueño otra realidad? Esa realidad que Freud nos describe así: *Das Kind das an seinem Bette steht*, que el niño está al lado de su cama, *ihm am Arme fasst*, lo toma por un brazo, y le murmura con tono de reproche, *und ihmvorwurfsvoll zuraunt- Vater, siehst du denn nicht*, Padre, ¿acaso no ves, *das Ich verbrenne*, que ardo?

Este mensaje tiene, de veras, más realidad que el ruido con el cual el padre identifica asimismo la extraña realidad de lo que está pasando en la habitación de al lado, ¿acaso no pasa por estas palabras la realidad falida que causó la muerte del niño? ¿No nos dice el propio Freud que, en esta frase, hay que reconocer lo que perpetúa esas palabras, separadas para siempre, del hijo muerto, que a lo mejor le fueron dichas, supone Freud, debido a la fiebre? Pero, ¿quién sabe? ¿acaso perpetúan el remordimiento, en el padre,

de haber dejado junto al lecho de su hijo, para velarlo, a un viejo canoso que tal vez no pueda estar a la altura de su tarea?, *die Besorgnis das der greise Wächter seiner Aufgabe nicht gewachsen sein dürfte*, tal vez no esté a la altura de su tarea. En efecto, se quedó dormido.

Esta frase dicha a propósito de la fiebre, ¿no evoca para ustedes eso que, en uno de mis últimos discursos, llamé la causa de la fiebre? La acción, por apremiante que sea según todas las apariencias, de remediar lo que está pasando en la habitación de al l ado, ¿acaso no se siente también que, de todos modos, ya es demasiado tarde en lo que respecta a lo que está en juego, a la realidad psíquica que se manifiesta en la frase pronunciada? ¿El sueño que prosigue no es esencialmente, valga la expresión, el homenaje a la realidad falida? -la realidad que ya sólo puede hacerse repitiéndose indefinidamente, en un despertar indefinidamente nunca alcanzado. ¿Qué encuentro puede haber ahora con ese ser muerto para siempre aún cuando lo devoran las llamas- a no ser precisamente este encuentro que sucede precisamente en el momento en que las llamas por accidente, como por azar, vienen a unirse a él? -¿Dónde está, en este sueño, la realidad? -si no es en que se repite algo, en suma más fatal, con ayuda de la realidad- de una realidad en la que, quien estaba encargado de velar el cuerpo, sigue durmiendo, aún cuando el padre llega después de haberse despertado.

Así el encuentro, siempre falido, se dio entre el sueño y el despertar, entre quien sigue durmiendo y cuyo sueño no sabremos, y quien sólo soñó para no despertar.

Si Freud, maravillado, ve en esto la confirmación de la teoría del deseo, es señal de que el sueño no es sólo una fantasía que colma un anhelo.

Y no es que en el sueño se afirme que el hijo aún vive. Sino que el niño muerto que toma a su padre por el brazo, visión atroz, designa un más allá que se hace oír en el sueño. En él, el deseo se presentifica en la pérdida del objeto, ilustrada en su punto más cruel. Solamente en el sueño puede darse este encuentro verdaderamente único. Sólo un rito, un acto siempre repetido, puede conmemorar este encuentro memorable pues nadie puede decir qué es la muerte de un niño -salvo el padre en tanto padre- es decir, ningún ser consciente.

Porque la verdadera fórmula del ateísmo no es Dios ha muerto -pese a fundar el origen de la función del padre en su asesinato, Freud protege al padre-, la verdadera fórmula del ateísmo es: Dios es inconsciente.

El despertar nos muestra el despuntar de la consciencia del sujeto en la representación de lo sucedido: enojoso accidente de la realidad, ante el cual sólo queda buscar remediarlo -Pero qué era ese accidente cuando todos duermen, tanto quien quiso descansar un poco, como quien no pudo mantenerse en vela, y también aquel, de quién sin duda no faltó algún bien intencionado que dijera: parece estar dormido, cuando sólo sabemos una cosa, y es que en ese mundo sumido en el sueño, sólo su voz se hizo oír: Padre, ¿acaso no ves que ardo?. La frase misma es una tea -por sí sola prende a lo que toca, y no vemos lo que quema, porque la llama nos encandila ante el hecho de que el fuego alcanza lo *Unterlegt*, lo *Untertragen*, lo real.

Esto es lo que nos lleva a reconocer en esa frase del sueño arrancada al Padre en su sufrimiento, el reverso de lo que será, cuando esté despierto, su conciencia y a preguntarnos cual es, en el sueño, el correlato de la representación. La pregunta resulta aún más llamativa porque, en este caso, vemos el sueño verdaderamente como reverso de la representación -esa es la imaginería del sueño, y es una ocasión para nosotros de subrayar en él aquello que Freud, cuando habla del inconsciente, designa como lo que lo determina esencialmente -el *Vorstellungsrepräsentanz*. Lo cual no quiere decir, como lo han traducido de manera borrosa, el representante representativo, sino lo que hace las veces, el lugarteniente, de la representación. Veremos su función más adelante.

Espero haber logrado hacerles percibir aquello que, en el encuentro como encuentro siempre falido, es aquí nodal, y sustenta realmente, en el texto de Freud, lo que a él le parece en ese sueño absolutamente ejemplar.

Ahora tenemos que detectar el lugar de lo real, que va del trauma al fantasma -en tanto que el fantasma -[la fantasía] nunca es sino la pantalla que disimula algo absolutamente primero, determinante en la función de la repetición-; esto es lo que ahora nos toca precisar. Por lo demás, esto es algo que explica para nosotros la ambigüedad de la función del despertar y, a la vez, de la función de lo real en ese despertar. Lo real puede representarse por el accidente, el ruidito, ese poco-de-realidad que da fe de que no soñamos. Pero, por otro lado, esa realidad no es poca cosa, pues nos despierta la otra realidad escondida tras la falta de lo que hace las veces de representación -el Trieb, nos dice Freud.¡Cuidado!, aún no hemos dicho qué cosa es el Trieb y si, por falta de representación, no esto ahí, de qué Trieb se trata -tal vez tengamos que considerar que sólo es Trieb por venir.

El despertar, ¿cómo no ver que tiene un doble sentido?, -que el despertar que nos vuelve a situar en una realidad constituida y representada cumple un servicio doble. Lo real hay que buscarlo más allá del sueño -en lo que el sueño ha recubierto, envuelto, escondido, tras la falta de representación, de la cual sólo hay en él lo que hace sus veces, un lugarteniente. Ese real, más que cualquier otro, gobierna nuestras actividades, y nos lo designaelpsicoanálisis.

Freud encuentra así la solución del problema que, para el más agudo de los interrogadores del alma antes de él -Kierkegaard- ya se había centrado en la repetición.

Los invito a que vuelvan a leer el texto que lleva ese título, deslumbrante de ligereza y de juego irónico, verdaderamente mozartiano en su modo donjuanesco de anular los espejismos del amor. Con agudeza, sin réplica posible, acentúa el rasgo siguiente: en su amor, el joven, cuyo retrato a la vez conmovido e irrisorio nos pinta Kierkegaard, sólo se dirige a sí mismo por intermedio de la memoria. De veras, ¿no es esto más profundo que la fórmula de La Rochefoucauld según la cual muy pocos conocerían el amor si no se les hubiera explicado sus modos y sus caminos? Sí, pero ¿quién empezó? Y no empieza todo esencialmente por el engaño del primero a quien se dirigía el encanto del amor ¿quien hizo pasar este encanto por exaltación del otro, haciéndose prisionero de esta exaltación, de su desaliento- quien, con el otro, creé la demanda más falsa, la de la satisfacción narcisista, así sea la del ideal del yo o la del yo que se toma por el ideal?

Para Kierkegaard, como para Freud, no se trata de repetición alguna que se asiente en lo natural, de ningún retorno de la necesidad. El retorno de la necesidad apunta al consumo puesto al servicio del apetito. La repetición exige lo nuevo; se vuelve hacia lo idéntico que hace de lo nuevo su dimensión; lo mismo dice Freud en el texto del capítulo cuya referencia les dí la vez pasada.

Todo lo que, en la repetición, se varía, se modula, no es más que alienación de su sentido. El adulto, incluso el niño más adelantado, exigen en sus actividades, en el juego, lo nuevo. Pero ese deslizamiento esconde el verdadero secreto de lo lúdico, a saber, la diversidad más radical que constituye la repetición en sí misma. Véanla en el niño, en su primer movimiento, en el momento en que se forma como ser humano, manifestándose como exigencia de que el cuento siempre sea el mismo, que su realización contada sea ritualizada, es decir, sea textualmente la misma. Esta exigencia de una consistencia definida de los detalles de su relato, significa que la realización del significante nunca podrá ser lo suficientemente cuidadosa en su memorización como para llegar a designar la primacía de la significancia como tal. Por tanto, desarrollarla variando sus significaciónes, es apartarse de ella, en apariencia. Esta variación hace olvidar la meta de la significancia transformando su acto en juego, y proporcionándole descargas placenteras desde el punto de vista del principio del placer.

Freud, cuando capta la repetición en el juego de su nieto, en el fort-da reiterado, puede muy bien destacar que el niño tapona el efecto de la desaparición de su madre haciéndose su agente, pero el fenómeno es secundario. Wallon subraya que lo primero que hace el niño no es vigilar la puerta por la que su madre se ha marchado, con lo cual indicaría que espera verla de nuevo allí : primero fija su atención en el punto desde donde lo ha abandonado, en el punto, junto a él, que la madre ha dejado. La hiancia introducida por la ausencia dibujada, y siempre abierta, queda como causa de un trazado centrífugo donde lo que cae no es el otro en tanto que figura donde se proyecta el sujeto, sino ese carrete unido a él por el hilo que agarra, donde se expresa qué se desprende de él en esta prueba, la automutilación a partir de la cual el orden de la significancia va a cobrar su perspectiva. Pues el juego del carrete es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre va a crear en el sendero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber, un foso, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar al juego del salto.

El carrete no es la madre reducida a una pequeña bola por algún juego digno de jíbaros -es como un trocito del sujeto que se desprende pero sin dejar de ser bien suyo, pues sigue reteniéndolo. Esto da lugar para decir, a imitación de Aristóteles, que el hombre piensa con su objeto. Con su objeto salta el niño los linderos de su domino transformado en pozo y empieza su cantilena. Si el significante es en verdad la primera marca del sujeto, como no reconocer en este caso -por el sólo hecho de que el juego va acompañado por una de las primeras oposiciones en ser pronunciadas- que en el objeto al que esta oposición se aplica en acto, en el carrete, en él hemos de designar al sujeto, a este objeto daremos posteriormente su nombre de álgebra lacaniana: el **a** minúscula.

El conjunto de la actividad simboliza la repetición, pero de ningún modo la de una necesidad que clama porque la madre vuelva, lo cual se manifestaría simplemente mediante el grito. Es la repetición de la partida de la madre como causa de una Spaltung en el sujeto -superada por el juego alternativo *fort-da*, que es un aquí o allá, y que sólo busca, en su alternancia, ser *fort* de un *da*, y da de un *fort*. Busca aquello que, esencialmente, no está, en tanto que representado -porque el propio juego es el *Repräsantanz* de la *Vorstellung*. ¿Qué pasará con la *Vorstellung* cuando, de nuevo, llegue a faltar ese *Repräsantanz* de la madre -en su dibujo marcado por las pinceladas y las aguadas del deseo?

Yo también he visto, con mis propios ojos, abiertos por la adivinación materna, al niño, traumatizado de que me fuera, a pesar del llamado que precozmente había esbozado con la voz, y que luego no volvió a repetir durante meses enteros; yo lo vi, aún mucho tiempo después, cuando lo tomaba en brazos, apoyar su cabeza en mi hombro para hundirse en el sueño, que era lo único que podía volverle a dar acceso al significante viviente que yo era desde la fecha del trauma.

Verán como este esbozo que hoy he hecho de la función de la *tyche* será esencial para volver a establecer de manera correcta cuál es el deber del analista en la interpretación de la transferencia.

Hoy basta recalcar que no en vano el análisis postula una modificación más radical de esa relación del hombre con el mundo que durante mucho tiempo se confundió con el conocimiento.

Si el conocimiento, en los escritos teóricos, esto referido tan a menudo a algo análogo a la relación entre la ontogénesis y la filogénesis, ello se debe a una confusión, y la próxima vez vamos a mostrar que toda la originalidad del análisis radica en no centrar la ontogénesis psicológica en los pretendidos estadios, los cuales, literalmente, no tienen ningún fundamento discernible en el desarrollo observable en términos biológicos. El accidente, el tropiezo de la *tyche* anima el desarrollo entero, y ello porque la *tyche* nos lleva al mismo punto en el cual la filosofía presocrática buscaba motivar el mundo.

Esta necesitaba que hubiera un clinamen en alguna parte. Cuando Demócrito intenta designarlo -afirmándose así como adversario de una pura función de negatividad para introducir en ella el pensamiento -nos dice: lo esencial no es el (escritura en griego), y agrega -mostrando así que ya en la etapa arcaica de la filosofía, como la llamaba una de nuestras discípulas, se utilizaba la manipulación de las palabras, igual que en la época de Heidegger- no es un (escritura en griego), es un (escritura en griego) palabra que, en griego, es una palabra fabricada. No dijo (escritura en griego) y no mencionemos (escritura en griego). ¿Qué dijo? Dijo -respondiendo a la pregunta que nos formulamos hoy, la del idealismo- ¿Nada, quizás? no -quizás nada, pero no nada.

F. Dolto: No veo como, para describir la formación de la inteligencia antes de los tres o cuatro años, se puede prescindir de los estadios. Pienso que para los fantasmas de defensa y de velo de la castración junto con las amenazas de mutilación, es preciso referirse a los estadios.

Lacan: La descripción de los estadios, formadores de la libido, no debe ser referida a una pseudo-maduración natural, siempre opaca. Lo estadios se organizan en torno de la

angustia de castración. El hecho de la copulación en la introducción de la sexualidad es traumatizante -¡tamaño tropiezo! y tiene una función organizadora para e desarrollo.

La angustia de castración es como un hilo que perfora todas las etapas del desarrollo. Orienta las relaciones que son anteriores a su aparición propiamente dicha: destete, disciplina anal, etc. Cristaliza cada uno de estos momentos en una dialéctica que tiene como centro un mal encuentro. Los estadios son consistentes precisamente en función de su posible registro en términos de malos encuentros.

El mal encuentro central está a nivel de lo sexual. Lo cual no quiere decir que los estadios tomen un tinte sexual que se difunde a partir de la angustia de castración, al contrario, se habla de trauma y de escena primaria porque esta empatía no se produce.



La esquizia del ojo y de la mirada

19 de Febrero de 1964

Continúo.

Wiederholung, les he recordado -y ya les he dicho bastante sobre ello para acentuar en la referencia etimológica que les he dado, halar, lo que implica de connotación fatigante.

Halar, tirar. ¿Tirar qué? Tal vez, jugando con la ambigüedad de la palabra tirar en francés, *tirer au sort*. Ese *Zwang* nos dirigiría entonces hacia el naipe obligado -si no hay más que un sólo naipe en el juego, no puedo tirar otro-.

El carácter de conjunto, en el sentido matemático del término, que presenta la partida de significantes, y que la opone por ejemplo a la indefinidad del número entero, nos permite concebir un esquema en el que se aplica en seguida la función del naipe obligado. Si el sujeto es el sujeto del significante determinado por él- se puede imaginar la red sincrónica tal que da en la diacronía efectos preferenciales. Entiendan bien que no se trata ahí de efectos estadísticos imprevisibles, sino que es la estructura misma de la red la que implica los retornos. Esa es la figura que toma para nosotros, a través de la elucidación de lo que llamamos las estrategias, el *automaton* de Aristóteles. Y además, es por el automatismo que traducimos el *Zwang de la Wiederholhungzwang*, compulsión de repetición.

Más adelante les proporcionaré los hechos que sugieren, en ciertos momentos de este monólogo infantil imprudentemente calificado de egocéntrico, que son juegos propiamente sintácticos los que se dejan observar. Estos juegos dependen del campo que llamamos

preconsciente, pero forman por así decirlo, el lecho de la reserva inconsciente -a entender en el sentido de reserva de indios, en el interior de la red social.

La sintaxis, por supuesto, es preconsciente. Pero lo que escapa al sujeto es que su sintaxis está relaciónada con la reserva inconsciente. cuando el sujeto relata su historia, actúa, latente, lo que gobierna esa sintaxis, y la torna cada vez más ceñida. ¿Ceñida con respecto a qué?, a lo que Freud, desde el principio de su descripción de la resistencia psíquica, llama, un núcleo.

Decir que ese núcleo se refiere a algo traumático no es más que una aproximación. Es preciso que distingamos de la resistencia del sujeto esa primera resistencia del discurso, cuando este procede al ceñimiento alrededor del núcleo. Pues la expresión resistencia del sujeto implica de un modo ya más que suficiente un yo supuesto, del que no es seguro -al acercarse a ese núcleo- que sea algo de lo que podamos estar seguros que la calificación de yo está todavía fundamentada, el núcleo ha de ser designado como perteneciente a lo real - a lo real en tanto que la identidad de percepción es su regla. En el límite se basa en lo que Freud señala como una especie de castración que nos asegura que estamos en la percepción por la sensación de realidad que lo autentifica. ¿Qué quiere decir eso de no ser que, del lado del sujeto, eso se llama el despertar?.

Sí, el último día, fue en torno al sueño del capítulo séptimo de *La interpretación de los sueños* que abordé de lo que se trata en la repetición, fue porque la elección de ese sueño -por clausurado, por cerrado, por doble y triplemente cerrado que está, puesto que no está analizado -es aquí indicativo desde el momento que de lo que se trata es del proceso del sueño en su resorte último. La realidad que determina el despertar ¿es el ligero ruido contra el que se mantiene el imperio, del sueño y del deseo? ¿No es más bien alguna otra cosa? ¿No es lo que se expresa en el fondo de la angustia de ese sueño? -a saber, lo más íntimo de la relación del padre con el hijo, y que viene a sugerir no tanto en esa muerte como en lo que ella es más allá, en su sentido de, destino.

Entre lo que sucede como por casualidad, por azar, cuando todo el mundo duerme -el cirio que cae y el fuego en la mortaja, el acontecimiento sin sentido, el accidente, la mala suerte- y lo que hay de punzante, aunque velado, en el Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?, existe la misma relación con la que nos encontramos en una repetición.. Eso es lo que, para nosotros, se figura en la denominación de neurosis de destino, o de neurosis de fracaso. Lo fallado no es la adaptación, sino *tyche*, el encuentro.

Lo que Aristóteles formula -que la *tyche* se define por el no poder llegarnos más que de un ser capaz de elección, proairesis, que la *tyche*, buena o mala fortuna, no podría llegarnos de un objeto inanimado, de un niño, de un animal- se ve aquí falseado. El accidente mismo de este sueño ejemplar nos lo representa. Seguramente. Aristóteles señala en este punto el mismo límite que lo detiene al borde de las formas extravagantes de la conducta sexual, que no podría calificar más que de *teriotes*,monstruosidades.

El lado cerrado de la relación entre el accidente, que se repite, y el sentido velado, que es la verdadera realidad y nos conduce hacia la pulsión es lo que nos proporciona la certeza de que la desmitificación de ese artefacto del tratamiento que se llama la transferencia no consiste en llevarla de nuevo a lo que llamamos la actualidad de la situación. La dirección que se indica en esta reducción a la actualidad de la sesión de la serie de sesiones, ni siquiera posee valor propedéutico- El concepto justo de la repetición debe obtenerse en otra dirección, que no podemos confundir con el conjunto de los efectos de transferencia. Esto será nuestro problema, cuando abordemos la función de la transferencia: comprender cómo la transferencia puede conducirnos al corazón de la repetición .

Por ello es necesario fundamentar en primer lugar esta repetición en la esquizia misma que se produce en el sujeto con respecto al encuentro. Esta esquizia constituye la dimensión cárácterística del descubrimiento y de la experiencia analítica, que nos hace aprehender lo real, en su incidencia dialéctica, como originalmente inoportuno. Por ello, precisamente, lo real, en el sujeto, es lo más cómplice de la pulsión -a la que no llegaremos más que a lo último, porque sólo este camino recorrido podrá hacemos concebir de qué retoma.

Ya que, después de todo, ¿por qué la escena primitiva es tan traumática? ¿por qué se da siempre; o demasiado pronto o demasiado tarde? ¿Por qué recibe allí el sujeto o demasiado placer -al menos es así que hemos concebido primero la causalidad traumatizante del obsesivo- o demasiado poco, como en la histérica? ¿Por qué no despierta en seguida al sujeto si es cierto que es tan profundamente libidinal? ¿Por qué el hecho es aquí dystychia? ¿por qué la pretendida maduración de los pseudo-instintos está amarrada, traspasada, trasfijada de lo tíquico -yo diría de la palabra *tyche?* el momento, nuestro horizonte es lo que aparece de facticio en la relación fundamental con la sexualidad. Se trata en la experiencia de que si la escena primitiva es traumática, no es la que sostiene las modulaciones de lo analizable, sino un hecho facticio, como el que aparece en la escena tan ferozmente acosada en la experiencia del Hombre de los lobos: la extrañeza de la desaparición y de la reaparición del pene. EL último día quise apuntar donde está la esquizia del sujeto. Esta esquizia después del despertar, persiste, entre el retorno a lo real, la representación del mundo por fin, pies en tierra, los brazos en alto, qué desgracia, que ha ocurrido, qué horror, qué tontería, qué idiota, ése, que se puso a dormir, y la conciencia que vuelve a tramarse, que se sabe que vive todo eso como una pesadilla, pero que, sin embargo, se agarra a si misma, yo soy quien vive todo eso, no necesito pellizcarme para saber que no sueño. Pero ocurre que esa esquizia no está ahí todavía más que representando la esquizia más profunda, a situar entre lo que refiere el sujeto en la maquinaria del sueño, la imagen del hijo que se acerca, la mirada llena de reproches y, por otra parte, lo que lo causa y en lo que cae, invocación, voz del niño, solicitación de la mirada -Padre, ¿no ves...?

Es ahí que -libre como soy de proseguir, en el camino por el que les conduzco, la vía que aquí me parece la mejor -pasando mi aguja curva a través del tapiz, salto al lado en el que se plantea la cuestión que se ofrece como encrucijada, entre nosotros y todos los que intentan pensar el camino del sujeto.

Este camino, en tanto que es búsqueda de la verdad, ¿hay que abrirlo con nuestro estilo de aventura,, su trauma, reflejo de facticidad? ¿O hay que localizarlo allí, donde desde siempre lo ha hecho la tradición, al nivel de la dialéctica de lo verdadero y de la apariencia, tomada al comienzo de la percepción con lo que tiene de fundamentalmente idéntica, estética en cierta manera, y acentuada con un centramiento visual?

No es aquí simple azar -referido al orden de lo puro tíquico- el que esta semana esté al alcance de ustedes, dada su aparición, el libro, póstumo, de nuestro amigo Maurice Merleau-Ponty sobre Lo invisible y lo visible.

Aquí se expresa, encarnado, lo que hacía la alternancia de nuestro diálogo, y no tengo que evocar algo lejano para acordarme del *Congreso de Bonneval*, en el que su intervención daba fe de lo que era su camino, el que se ha roto en un punto de la obra que no la deja menos en un estado de acabamiento, prefigurado en este trabajo devoto que debemos a Claude Lefort, al que quiero rendir aquí homenaje por la clase de perfección a la que, en una transcripción larga y difícil, creo que ha llegado.

Este visible y lo invisible puede señalarnos -el momento de llegada de la tradición filosófica -esta tradición que empieza en Platón con la promoción de la idea, de la que podemos decir que, de un inicio en un mundo estético, se determina con un fin dado al ser como soberano bien, alcanzando así una belleza que es también su límite. Y no es precisamente por nada que Maurice Merleau-Ponty reconoce lo que la rige en el ojo.

En esta obra a la vez terminal e inaugurante, descubrirán una evocación y un paso adelante en la vía de lo que antes había formulado la *Fenomenología* de la percepción. En ella se halla evocada, en efecto, la función reguladora de la forma invocada en contra de lo que a medida que progresaba el pensamiento filosófico, había sido empujado hasta ese extremo del vértice que se manifestaba en el término idealismo - ¿cómo unir para siempre ese forro en el que se convertía entonces la representación con lo que se considera que recubre? La *Fenomenología*, por tanto, nos remitía a la regulación de la forma, en la que preside no sólo el ojo del sujeto, sino toda su espera, su movimiento, su presa, su emoción muscular, y además visceral; en una palabra, su presencia constitutiva, enfocada en lo que se llama su intencionalidad total.

Maurice Merleau-Ponty da ahora el paso siguiente forzando los límites de esta misma fenomenología. Verán que las vías por las que les conducirá no pertenecen tan sólo al orden de la fenomenología de lo visual, puesto que van a encontrarse -ese es el punto esencial- con la dependencia de lo visible con respecto a lo que nos coloca bajo el ojo del vidente. Con eso decimos demasiado, puesto que ese ojo no es más que la metáfora de algo que más bien llamaría el brote [*la pousse*] del vidente -algo anterior a su ojo. Lo que se trata de cercar, por las vías del camino que él nos indica, es la preexistencia de una mirada-no veo más que desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes.

Ese ver al que estoy sometido de una manera original, sin duda es lo que debe conducimos a la ambición de esta obra, a esta inversión ontológica, cuyos cimientos deberían encontrarse en una más primitiva institución de la forma.

Esta es para mi la ocasión de responder a alguien de que, por supuesto, tengo mi ontología -¿por qué no?- como todo el mundo tiene una, ingenua o elaborada. Pero de seguro, lo que intento trazar en mi discurso que aunque reinterprete el de Freud no está menos centrado en la particularidad de la experiencia que traza- no tiene en modo alguno la pretensión de recubrir el campo entero de la experiencia. Incluso este entredós, este hueco, que nos abre la aprehensión del inconsciente sólo nos interesa en tanto que nos es designado, por la consigna freudiana, como eso de lo que el sujeto ha de tomar posesión. Añadiré tan sólo que el mantenimiento de este aspecto del freudismo que se acostumbra a calificar de naturalismo parece indispensable, pues es una de las raras tentativas, si no la única para dar cuerpo a la realidad psíquica sin substantificarla.

En el campo que nos presenta Maurice Merleau-Ponty, más o menos polarizado por otra parte por los hilos de nuestra experiencia, el campo escópico, el estatuto ontológico se presenta por sus incidencias más artificiales, incluso más caducas. Pero no es entre lo invisible y lo visible que nosotros vamos a tener que pasar. La esquizia que nos interesa no es la distancia que resulta del hecho de que haya formas impuestas por el mundo hacia las cuales por el mundo hacia las cuales la intencionalidad de la experiencia fenomenológica nos dirige; de donde los límites que encontramos en la experiencia de lo visible. La mirada no se nos presenta más que bajo la forma de una extraña contingencia simbólica de lo que encontramos en el horizonte y como tope; a saber, la carencia constitutiva de la angustia de la castración.

El ojo y la mirada, tal es para nosotros la esquizia en la que se manifiesta la pulsión al nivel del campo escópico.

En nuestra relación con las cosas tal como es constituida por la vía de la visión y ordenada en las figuras de la representación, algo se transmite de piso en piso para estar siempre en ella en algún grado elidido -eso es lo que se llama la mirada.

Para que ustedes lo noten, hay más de un camino. ¿Lo imaginaré yo, como en su extremo, con uno de los enigmas que nos presenta la referencia a la naturaleza? Se trata nada menos que del fenómeno llamado del mimetismo.

Sobre este asunto se han dicho muchas cosas, y ante todo muchas absurdas -por ejemplo, que los fenómenos de mimetismo hay que explicarlos por un fin de adaptación. Esa no es mi opinión. No tengo más que remitirles, entre otras, a una pequeña obra que muchos de ustedes sin duda conocen, la de Caillois titulada *Méduse et compagnie*, en la que la referencia adaptativa es criticada de una manera particularmente perspicaz. Por una parte, para ser eficaz, la mutación determinante del mimetismo, en el insecto por ejemplo, no puede realizarse más que de golpe y en el comienzo. Por otra, sus pretendidos efectos selectivos son aniquilados por la constatación de que en el estómago de los pájaros, y en particular predadores, se encuentran tantos insectos supuestamente protegidos por algún mimetismo como insectos que no lo están.

Pero además, el problema no es ése. El problema más radical del mimetismo radica en saber si debernos atribuirlo a alguna potencia formativa del propio organismo que nos muestra sus manifestaciones. Para que esto sea legítimo, seria preciso que pudiésemos concebir por que circuitos esta fuerza podría encontrarse en posición de dominar, no sólo la forma misma del cuerpo mimetizado, sino su relación con el medio en el que actúa ya sea distinguiéndose ya sea confundiéndose con él. Y por decirlo todo, como recuerda Caillois con mucha pertinencia, tratándose de tales manifestaciones y especialmente de la que puede evocarnos la función de mis ojos, a saber, los ocelos. lo que hay que comprender es si impresionan -es un hecho que poseen este efecto sobre el predador o la supuesta victima que los mira -si impresionan por su semejanza con los ojos, o si, al

contrario, los ojos son fascinantes sólo por su relación con la forma de los ocelos.

Dicho de otro modo ¿no debemos distinguir a este respecto la función del ojo del de la mirada?

Este ejemplo distintivo, escogido como tal -por su lugar, por su facticidad, por su carácter excepcional- no es para nosotros más que una pequeña manifestación de una función a aislar -la de, digamos, la mancha. Este ejemplo es precioso para señalarnos la preexistencia a lo visto de un dado-a-ver.

No hay ninguna necesidad de referirse a no sé qué suposición sobre la existencia de un vidente universal. Si la función de la mancha es reconocida en su autonomía e identificada a la de la mirada, podemos buscar su rastro, el hilo, la huella, en todas las capas de la constitución del mundo en el campo escópico. Entonces nos daremos cuenta de que la función de la mancha y de la mirada es en ella a la vez lo que la gobierna más secretamente y lo que siempre escapa a la captación de esta forma de la visión que se satisface consigo misma, imaginándose como conciencia.

Eso de que la conciencia puede volverse hacia sí misma -captarse, al igual que La joven Parca de Valéry, como viéndose verse representa un escamoteo. Allí se opera una evitación de la función de la mirada.

Eso es lo que podemos señalar de esta topología que hicimos el último día a partir de lo que aparece de la posición del sujeto cuando accede a las formas imaginarias que le son dadas por el sueño, como propuestas a las del estado de vigilia.

Igualmente, en ese orden particularmente satisfactorio para el sujeto que la experiencia analítica ha connotado con el término narcicismo -en el que me he esforzado por reintroducir la estructura esencial que tiene de su referencia a la imagen especular- en lo que se difunde ahí de satisfacción, hasta de complacencia, en la que el sujeto halla apoyo para una ignorancia tan fundamental -y cuyo imperio quizás llegue hasta esta referencia de la tradición filosófica que es la plenitud encontrada por el sujeto bajo el modo de la contemplación- ¿no podemos captar también lo que hay de eludido? -a saber, la función de la mirada. Entiendo, y Maurice Merleau-Ponty nos lo puntualiza, que somos seres mirados, por el espectáculo del mundo. Lo que nos hace conciencia nos instituye al mismo tiempo como *speculummundi*. ¿No hay satisfacción en el estar bajo esa mirada de la que hablaba hace un rato siguiendo a Maurice Merleau-Ponty, esa mirada que nos cerca, y que nos convierte en primer lugar en seres mirados, pero sin que nos lo muestren?

El espectáculo del mundo, en este sentido, nos aparece como ommivoyeur. Tal la fantasía que encontramos el efecto en la perspectiva platónica, la de un ser absoluto al que se le transfiere la calidad de omnividente. Al nivel mismo de la experiencia fenomenal de la contemplación, este lado omnivoyeur despunta en la satisfacción de una mujer que se sabe mirada, con la condición de que no se lo mostremos.

El mundo es omnivoyeur, pero no es exhibicionista -no provoca nuestra mirada. Cuando empieza a provocarla, entonces empieza también la sensación de extrañeza. ¿Qué decimos? -que en el estado llamado de vigilia hay elisión de la mirada, elisión de lo que no sólo ello mira, sino ello muestra. En el campo del sueño, por el contrario, lo que cárácteriza a las imagenes es que ello muestra.

Ello muestra -pero también ahí, alguna forma de deslizamiento del sujeto se demuestra. Remítanse a un texto de sueño cualquiera -no sólo a aquél que utilicé la última vez, del que, después de todo, lo que voy a decir puede permanecer enigmático, sino a todo sueño vuelvan a colocarlo en sus coordenadas y verán que ese ello muestra llega antes. Llega a tal modo antes, con las cáracterísticas en las que se coordina -a saber, la ausencia de horizontes, el cierre, de lo que es contemplado en el estado de vigilia, y, además, el carácter de emergencia, de contraste, de mancha, de sus imagenes, la intensificación de sus colores- que nuestra posición en el sueño es, a fin de cuenta, la de ser fundamentalmente la del que no ve. El sujeto no ve a donde conduce eso, sigue, si llega el caso incluso puede distanciarse, decirse que es un sueño, pero en ningún caso podría captarse en el sueño del mismo modo como, en el cogito cartesiano, se capta como pensamiento. Puede decirse: -No es más que un sueño. Pero no se capta como el que se dice: - A pesar de todo, soy conciencia de ese sueño.

En un sueño, es una mariposa. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que ve a la mariposa en su realidad de mirada. ¿Qué son tanto figuras, tanto, dibujos, tantos colores? -sino ese claro dar a ver gratuito, en el que se señala para nosotros la primitividad de la esencia de la mirada. Es. por Dios, una mariposa que no es muy diferente de la que aterroriza al hombre de los lobos -y Maurice Merleau-Ponty sabe bien su importancia, pues nos la refiere en una nota no integrada al texto.

Cuando Thoang-tseu se despierta, puede preguntarse si no es la mariposa quien sueña que él es Thoang-tseu. Por otra parte, tiene razón, y doble, en primer lugar porque eso es lo que prueba que no está loco, no se toma por absolutamente idéntico a Thoang-tseu -y, en segundo lugar, porque no cree que está diciendo bien. Efectivamente, es cuando era la mariposa que se captaba en cierta raíz de su identidad que él era, y en su esencia es, esa mariposa que se pinta con sus propios colores-- y es por ello, en su última raíz, que es Tchoang-tseu.

La prueba es que, cuando es la mariposa, no se le ocurre preguntarse si, cuando es Tchoang-tseu despierto, no es la mariposa que está soñando ser. Ocurre que, soñando ser la mariposa, sin duda tendrá que dar prueba más adelante de que se representaba como mariposa pero esto no quiere decir que es cautivado por la mariposa -es mariposa capturada, pero captura de nada, pues, en el sueño, no es mariposa para nadie, Sólo cuando está despierto es Tchoang-tseu para los otros, y está preso en está red para cazar mariposas. Por eso la mariposa puede -si el sujeto no es Tchoang-tseu, sino el hombre de los lobos- inspirarle el terror fóbico de reconocer que el nuevo no está muy lejos de la pulsación de la causación, de la tachadura primitiva que marca su ser alcanzado por vez primera por la reja del deseo.El próximo día me propongo introducirles en lo esencial de la satisfacción escéptica. La mirada puede contener en sí misma el objeto **a** de álgebra lacaniana donde el sujeto viene a caer; y lo que especifica el campo escópico, y engendra la satisfacción que le es propia, es que allí, por razones de estructura, la caída del sujeto siempre permanece desapercibida, pues se reduce a cero. En la medida que la mirada en tanto que objeto **a**, puede llegar a simbolizar la carencia central expresada en el fenómeno

de la castración, y es un objeto **a** reducido, por su naturaleza, -a una función puntiforme, evanescente, deja al sujeto en la ignorancia de lo que hay más allá de la apariencia -esta ignorancia tan carácterística de todo el progreso- del pensamiento en esta vía constituida por la investigación filosófica.

Respuestas

X. Audouard: -¡En que medida es preciso, en el análisis hacer saber al sujeto que se le mira, es decir, que uno está situado como el que mira en el sujeto el proceso de mirarse?

Lacan: -Volveré a tomar las cosas desde arriba diciéndoles que el discurso que mantengo aquí tiene dos objetivos, uno concierne a los analistas, el otro, a los que estén aquí para saber si el psicoanálisis es una ciencia.

El psicoanálisis no es ni una Weltanschauung, ni una filosofía que pretende dar la clave del universo. Está gobernado por un objetivo particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto. Plantea esta noción de una nueva manera, conduciendo al sujeto a su dependencia significante.

Ir de la percepción a la ciencia es una perspectiva que parece harto evidente, en la medida que el sujeto no ha tenido mejor mesa de operaciones para la comprensión del ser. Este camino es el mismo que sigue Aristóteles, recuperando a los presocráticos. Pero es un camino que la experiencia analítica impone rectificar, porque evita el abismo de la castración. Lo vemos, por ejemplo, en que la *tyche* no entra, si no bajo un aspecto puntiforme, en la teogonía y la génesis.

Aquí intento comprender cómo la *tyche* es representada en la toma visional. Mostraré que es al nivel de lo que llamo la mancha donde se encuentra el punto tíquico en la función escópica. Con lo cual decimos que el plano de la reciprocidad de la mirada y de lo mirado es, más que cualquier otro, propicio para el sujeto, a la coartada, Por tanto, convendría, por nuestras intervenciones en la sesión, no dejarlo establecerse en ese plano. Por el contrario, seria preciso truncarlo de ese punto de mirada último, que es ilusorio.

El obstáculo que usted nota esta claramente allí para ilustrar el hecho de que conservamos una gran prudencia. No decimos al paciente, a cada momento: -¡Ho la la! ¡qué mala cara tiene usted!, o: -El botón de arriba de su chaleco está desabrochado. No es con todo por nada que el análisis no se realiza cara a cara. La esquizia entre mirada y visión nos permitirá, como verán, añadir la pulsión escópica a la lista de pulsiones. Si uno sabe leerlo, se da cuenta de que Freud la coloca ya en primer plano en Las pulsiones y sus destinos, y muestra que no es homólogo a las otras. En efecto, ella es la que elude más completamente el término de la castración.



Clase 7

La anamorfosis

26 de Febrero de 1964

En vano llega tu imagen a mi encuentro.
Y no me entra donde estoy que sólo la muestro.
Tú volviéndote hacia mí sólo encuentras.
En la pared de mi mirada tu sombra soñada.
Soy ese desdichado comparable a los espejos.
Que pueden reflejar pero no pueden ver.
Como ellos mi ojo está vacío y como ellos habitado.
Por esa ausencia tuya que lo deja cegado.

Recordarán tal vez que, en una de mis últimas charlas, empecé con esos versos que, en le Fou d'Elsa de Aragon, se titulan *Contrechant*. No sabia, entonces, que daría tanto desarrollo a la mirada. He sido, desviado hacia ello por el modo bajo en que les he presentado el concepto en Freud de la repetición. No negamos que es en el interior de la explicación de la repetición que se sitúa esta digresión sobre la función escópica -inducida, sin duda, por la obra que acaba de aparecer de Maurice Merleau-Ponty, Lo visible y lo invisible. Además, me parece que hay ahí coincidencia, se trata de una coincidencia feliz, destinada a puntuar, del mismo modo que hoy intentaré hacerlo más adelante, cómo, en la perspectiva del inconsciente, podemos situar la conciencia.

Ustedes saben que alguna sombrea, o incluso, para emplear un término que utilizaremos algún blanco [reserve] en el sentido que se habla de blancos en una tela expuesta al tinte señala el hecho de la conciencia en el propio discurso de Freud.

Sin embargo, antes de volver a tomar las cosas en el punto en que las dejamos el otro día, he de precisar un punto con respecto a un término del que he sabido que había sido mal entendido la última vez, por los oídos que me escuchan, no se que perplejidad ha cundido en esos oídos en lo que se refiere a una palabra sin embargo muy simple, que he empleado comentándola, lo tíquico. Para algunos ha resonado como un estornudo, sin embargo había precisado que se trataba del adjetivo de *tyche* como psíquico es el adjetivo que corresponde a psyche. No sin intención me servía de esta analogía en el corazón de la experiencia de la repetición, pues para toda concepción del desarrollo psíquico tal como lo ha aclarado el análisis, el hecho de lo tíquico es central. Es con respecto al ojo, con respecto a la eutychia o la distychia, encuentro feliz, que mi discurso también se ordenará hoy.

Yo me veía verme, dice en algún lugar la Joven Parca. Seguramente, este enunciado posee un sentido a la vez pleno y complejo cuando se trata del tema que desarrolla *La Joven Parca*, el de la feminidad -nosotros no hemos llegado en absoluto allí. Tenemos que ver con el filósofo, que capta algo que es uno de los correlatos esenciales de la conciencia en su relación con la representación, y que se designa como me veo verme. ¿Qué evidencia puede unirse a esta fórmula? ¿Cómo es que permanece, en suma, correlativa de ese modo fundamental al que nos hemos referido, en el cogito cartesiano, por el cual el sujeto se capta como pensamiento?

Lo que aísla esta captación del pensamiento por sí mismo, es una especie de duda, que se ha llamado duda metódica, que se dirige a todo lo que podría dar apoyo al pensamiento en la representación. ¿Cómo es que entonces el me veo verme sigue siendo su envoltorio y su fondo, y, quizás más de lo que se piensa, fundamente su certeza? Puesto que me caliento al calentarme es una referencia al cuerpo como cuerpo, soy ganado por esta sensación de calor que, desde un punto cualquiera de mi, se difunde y me localiza como cuerpo. Mientras que en el me veo verme, no es en modo alguno evidente que yo sea, de una forma análoga, ganado por la visión.

Además, los fenomenólogos han podido articular en precisión, y de la manera más desconcertante, que resulta totalmente claro que veo fuera, que la percepción no está en mi, que está en los objetos que aprehende. Y sin, embargo, capto el mundo en una percepción que parece surgir de la inmanencia del me veo verme. El privilegio del sujeto parece establecerse aquí en esta relación reflexiva bipolar, que hace que, desde el momento que percibo, mis representaciones me pertenecen.

Es por eso que el mundo está afectado de una presunción de idealización, de sospecha de no entregarme más a que mis representaciones. La seriedad práctica es en ello realmente cosa de poco peso, pero, por el contrario, el filósofo, el idealista, está colocado ahí, tanto frente a sí mismo como frente a los que le escuchan, en una posición embarazosa. ¿Cómo negar que no me aparece nada del mundo más que en mis representaciones? -esa es la postura irreductible del obispo Berkeley, de la que, en cuanto a su posición subjetiva, habría mucho que decir -referente a lo que, sin duda, se les ha escapado en ese paso, ese me pertenecen de las representaciones, que evoca la propiedad. En el límite, el proceso de esta meditación, de esta reflexión reflexionante, llega hasta reducir al sujeto que capta la meditación cartesiana a un poder de nadificación.

El modo de mi presencia en el mundo es el sujeto que en tanto que a fuerza de reducirse a esa sola certeza de ser sujeto se convierte en nadificación activa. La continuación de la meditación filosófica vuelca efectivamente al sujeto en la acción histórica transformadora y, alrededor de ese punto, ordena los modos configurados de la autoconciencia activa a través de sus metamorfosis en la historia. En cuanto a la meditación sobre el ser que llega a su cumbre en el pensamiento de Heidegger restituye al propio ser ese poder de nadificación o al menos plantea la cuestión de cómo puede remitir a él.

Es precisamente ahí a donde nos conduce también Maurice Merleau-Ponty. Sin embargo, si se remiten a su texto, verán que es en ese punto donde elige retroceder, para proponernos volver a las fuentes de la intuición concerniente a lo visible y lo invisible, regresar a lo que es, antes que toda reflexión, tética o no tética, con el fin de localizar el surgimiento de la propia visión. Se trata, para él, de restaurar -puesto que, nos dice, no puede tratarse más que de una reconstrucción o de una restauración, y no de un camino recorrido en el sentido inverso- de reconstituir la vía por la que, no del cuerpo, sino de algo que él llama la carne del mundo, pudo surgir el punto original de la visión. Parece que vemos dibujarse, en esa obra inacabada, algo así como la búsqueda de una substancia innominada de la que yo mismo, el vidente, me extraigo. De las redes, o rayos si quieren, de un viso cambiante del que soy en primer lugar una parte, surjo como ojo, tomando, en

cierto modo, emergencia de lo que podría llamar la función de la visura (*la voyure*).

Un olor salvaje emana de ahí, dejando entrever en el horizonte la caza de Artemisa -cuyo toque parece asociarse a ese momento de trágico desfallecimiento en el que- hemos perdido al que habla.

Pero, ¿es ése, sin embargo, el camino que él quería tomar? Las huidas que nos quedan de la parte por venir de su meditación nos permiten dudarlo. Las anotaciones que allí se dan, en especial con respecto al inconsciente propiamente psicoanalítico, nos permiten percibir que tal vez se habría dirigido hacia una búsqueda original con respecto a la tradición filosófica, hacia esa nueva dimensión de la meditación sobre el sujeto que el análisis nos permite a nosotros, trazar.

En cuanto a mí, no puedo más que sorprenderme por algunas de esas notas, para mí menos enigmáticas de lo que parecerán a otros lectores, por cuadrar muy exactamente con los esquemas -especialmente con uno de ellos- que me veré conducido a promover aquí. Lean, por ejemplo, esa nota referente a lo que llama la vuelta del revés del dedo del guante, en tanto que parece manifestarse allí- ver la manera cómo la piel envuelve el forro de un guante de invierno -que la conciencia, en su ilusión del verse, encuentra su fundamente en la estructura invertida de la mirada

Pero ¿qué es la mirada?

Partiré de ese punto de nadificación primero en el que se marca, en el campo de la reducción del sujeto, una fractura -que nos advierta de la necesidad de introducir otra referencia, la que el análisis, toma para reducir los privilegios de la conciencia.

El análisis considera la conciencia como limitada irremediablemente, y la instituye como principio, no sólo de idealización, sino de desconocimiento, como -así como se ha dicho, con un término que adquiere un nuevo valor al referirse al campo visual- como escotoma. El término fue introducido, en el campo del vocabulario analítico, en la escuela francesa. ¿Es eso simple metáfora?, encontramos de nuevo la ambigüedad que afecta todo lo que concierne a lo que se inscribe en el registro de la pulsión escópica.

La conciencia no cuenta para nosotros más que por su relación con lo que, dentro de fines propedéuticos, he intentado enseñarles en la ficción del texto descompletado-a partir del cual se trata de volver a centrar al sujeto como hablante en las lagunas mismas de eso con lo que, en una primera aproximación, se presenta como hablante. Sin embargo, ahí sólo enunciamos la relación de lo preconsciente con lo inconsciente. La dinámica que se consagra a la conciencia como tal, la atención que el sujeto concede a su propio texto, permanece hasta ahora, como lo señaló Freud, fuera de la teoría y, propiamente hablando, todavía no articulada.

Anticipo aquí, que el interés que el sujeto toma por su propia esquizia está vinculado a lo que la determina -a saber, un objeto privilegiado, surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por el acceso mismo de lo real, cuyo nombre, en nuestra álgebra, es objeto **a**.

En la relación escópica, el objeto del que depende la fantasía a la que el sujeto esta colgado en una vacilación esencial, es la mirada. Su privilegio -y además eso por lo que el sujeto durante tanto tiempo ha podido desconocerse como estando en esa dependencia- se debe a su propia estructura.

Esquematicemos a continuación lo que queremos decir. Desde el momento que el sujeto intenta acomodarse a esa mirada, se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser desvaneciente con el que el sujeto confunde su propio desfallecimiento. Por eso, de todos los objetos con los que el sujeto puede reconocer la dependencia en la que esta el registro del deseo, la mirada se especifica como inasequible. Por ello más que a cualquier otro objeto es desconocido y quizás por esta razón el sujeto encuentra tan fácilmente el medio de simbolizar su propio rasgo desvaneciente y puntiforme en la ilusión de la conciencia de verse verse, en la que se elide la mirada.Si por tanto, la mirada no es este reverso de la conciencia, ¿Cómo vamos a intentar imaginárnosla?.

La expresión no es en modo alguno inadecuada, pues a la mirada podemos nosotros darle cuerpo. Sartre, en uno de los pasajes más brillantes de El Ser y la Nada, la hace funcionar en la dimensión de la existencia de otro. El otro permanecería dependiente de las condiciones mismas, parcialmente irrealizantes, que son, en la definición de Sartre, las de la objetividad, si no hubiese allí la mirada, la mirada, tal como la concibe Sartre, es la mirada por la que soy sorprendido -sorprendido en tanto que cambia todas las perspectivas, las líneas de fuerza, de mi mundo, que ordena, desde el punto de nada en el que estoy, en una especie de reticulación radiada de los organismos. Lugar de la relación de *yo* (*moi*), sujeto nadificante, con lo que me rodea, la mirada poseería ahí tal privilegio que llegaría a hacerme escotomizar, a mi que miro, el ojo del que me mira como objeto. En tanto que estoy bajo la mirada, escribe Sartre, ya no veo el ojo que me mira, y si veo el ojo, es entonces la mirada la que desaparece.

¿Es ese un análisis fenomenológico justo?. No. No es cierto que cuando estoy bajo la mirada, cuando demando una mirada, cuando la obtengo, no la vea en absoluto como mirada, algunos pintores han sido eminentes al captar esa mirada como tal en la máscara, y basta que evoque a Goya, por ejemplo, para lograr que ustedes lo noten.

La mirada se ve -precisamente esa mirada de la que habla Sartre, esa mirada que me sorprende, y me reduce a una cierta vergüenza, puesto que se trata del sentimiento que designa como el más acentuado. Esa mirada que encuentro -a localizar en el texto mismo de Sartre- no es en modo alguno una mirada vista, sino una mirada por mi imaginada en el campo del Otro.

Si se remiten a este texto, verán que, en vez de hablar de la entrada en escena de esa mirada como de algo que atañe al órgano de la vista, remite a un ruido de hojas, de repente oído. Mientras voy de caza, a un paso surgido en el corredor, y ¿en qué momento? --en el momento en que él mismo se ha presentado en la acción de mirar por un agujero de cerradura. Una mirada le sorprende en la función de *voyeur* , le desconcierta, le trastorna, y lo reduce a la sensación de vergüenza. La mirada en cuestión es presencia de otro como tal. Pero ¿significa eso que originalmente es en la relación de sujeto a sujeto, en la función de la existencia de otro en cuanto que me mira, que comprendemos eso de lo que se trata en la mirada? .¿No está claro que la mirada sólo

interviene aquí en tanto que no es el sujeto nadificante, correlativo al mundo de la objetividad quien se siente ahí sorprendido, sino que el sujeto que se mantiene en esa función del deseo?

No es precisamente porque el deseo se instaura aquí en el campo de la visura, por lo que podemos escamotearlo?.

Este privilegio de la mirada podemos captarlo en la función del deseo, deslizándonos, si me permiten la expresión, por las venas en las que el dominio de la visión ha sido integrado al campo del deseo.

No es por casualidad que, en la misma época en que la meditación cartesiana inaugura en su pureza la función del sujeto, se desarrolle esta dimensión de la óptica que aquí distinguiré denominándola geometral.

Mediante un ejemplo entre otros les esclareceré lo que me parece ejemplar en una función que de un modo tan curioso provocó tantas reflexiones en su época.

Una referencia, para los que quieren profundizar en lo que hoy intento hacerles comprender: el libro de Baltrusaitis. *Anamorfosis*.

En mi seminario he hecho gran uso de la función de la anamorfosis, en la medida que es una estructura ejemplar. ¿En qué consiste una anamorfosis simple, y no cilíndrica? Supongan que aquí, en esta hoja plana que sostengo, hubiese un retrato. Oportunamente ven allí la pizarra en una posición oblicua con respecto a la hoja. Supongan, que, con la ayuda de una serie de hilos o de trazos ideales, traslado a la pared oblicua cada punto de la imagen dibujada en mi hoja, fácilmente pueden imaginarse el resultado: obtendrán una figura ampliada y deformada según las líneas de lo que podemos llamar una perspectiva. Podemos suponer que, si retiro lo que ha servido a la construcción, a saber, la imagen situada en mi propio campo visual, la impresión que obtendré permaneciendo en este sitio será visiblemente la misma; al menos reconoceré los rasgos generales de la imagen y, en el mejor de los casos, obtendré de ella una impresión idéntica.

Ahora haré circular algo que data de más de un centenar de años, 1553, una reproducción de un cuadro que, creo, todos ustedes conocen: *Los Embajadores*, pintado por Hans Holbein. Los que lo conocen les ayudará a recordarlo .Los que no lo conocen tendrán que examinarlo con atención.

Dentro de poco volveré a ello.

La visión se ordena de un modo que en general podemos llamar la función de las imagenes. Esta función se define por una correspondencia punto por punto de dos unidades en el espacio, Cualesquiera que sean los intermedios ópticos para establecer su relación, tanto si la imagen virtual como si es real, la correspondencia punto por punto es esencial. Lo que pertenece al modo de la imagen en el campo de la visión es, pues, reducible a este esquema tan simple que permite establecer la anamorfosis, es decir la relación de una imagen, en tanto que ligada a una superficie, con un cierto punto que llamaremos punto geometral.

Podrá llamarse imagen a cualquier cosa determinada por este método, en el cual la línea recta desempeña su papel, el de ser el trayecto de la luz.

Aquí, el arte se mezcla con la ciencia. Leonardo da Vinci es a la vez científico, por sus construcciónes dióptricas y artísticas. El tratado de Vitrubio sobre la arquitectura está en la misma línea. En Vignola y en Alberti encontramos un examen progresivo de las leyes geometrales de la perspectiva, y en torno a las investigaciones sobre la perspectiva se centra un interés privilegiado por el dominio de la visión, cuya relación con la institución del sujeto cartesiano no podemos dejar de ver, sujeto que también es una especie de punto geometral, de punto de perspectiva. Y en torno a la perspectiva geometral, el cuadro -esta función tan importante sobre la que tendremos que volver- se organiza de un modo totalmente nuevo en la historia de la pintura.

Ahora bien, remítanse, les ruego, a Diderot. *La Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* les sensibilizará con respecto al hecho de que esta construcción deje escapar totalmente lo que ocurre con la visión. Pues el espacio geometral de la visión -incluso incluyendo en él esas partes imaginarias en el espacio virtual del espejo, que, como ustedes saben, he tenido muy en cuenta- es perfectamente reconstruíble, imaginable, por un ciego.

En la perspectiva geometral se trata sólo de señalización del espacio, y no de vista. El ciego puede concebir por completo que el campo del espacio que conoce, y que conoce como real, puede percibirse a distancia y de un modo simultáneo. Por el sólo se trata de aprehender una función temporal, la instantaneidad. Vean la dióptrica de Descartes, la acción de los ojos está representada allí como la acción conjugada de dos bastones. La dimensión geometral de la visión no agota, pues, sino todo lo contrario, l o que el campo de la visión como tal nos propone como relación subjetivizante original.

De ahí la importancia de explicar el uso invertido de la perspectiva en la estructura de la anamorfosis.

Fue el propio Durero quien inventó el propio aparato para establecer la perspectiva. El portillo de Durero es comparable a lo que hace un momento colocaba entre esta pizarra y yo, a saber, una cierta imagen o con mayor exactitud una tela, una retícula, que atravesarán las líneas rectas -no necesariamente rayos, sino también hilos- que unirán cada punto que se ofrece a mi mirada en el mundo con un punto por donde la tela será atravesada por esta línea.

Por tanto, el portillo fue creado para establecer una imagen en correcta perspectiva. Si invierto su uso, me regocijaré obteniendo, no la restitución del mundo que hay al final, sino la deformación, en otra superficie, de la imagen que habré obtenido en la primera, y me entretendré, como en un juego delicioso, con ese procedimiento que hace aparecer a voluntad cualquier cosa en un estiramiento particular.

Les ruego que crean que un encantamiento tal ocupó un lugar importante en su tiempo. El libro de Baltrusaitis les hablará de las furiosas polémicas que surgieron con estas prácticas, y condujeron a obras considerables. El convento de los Mínimos, actualmente

destruido, que estaba cerca de la *rue des Tournelles*, en una larguísima pared de una de sus galerías, y representando como por casualidad a San Juan en Patmos, tenía un cuadro que era preciso mirar a través de un agujero para que su valor deformante llegase al máximo.

La deformación puede prestarse -y éste no era el caso de este fresco en particular- a todas las ambigüedades paranoicas, y todos sus posibles usos han sido practicados desde Archimboldo hasta Salvador Dalí. Incluso diría que esta fascinación complementa lo que de la visión les escapa a las investigaciones geometrales sobre la perspectiva.

¿Cómo es posible que nadie haya pensado nunca en evocar aquí.., el efecto de una erección? Imagínense un tatuaje trazado en el órgano ad hoc en el estado de reposo y tomando luego en otro estado su forma, no sé si decirlo, desarrollada.

¡Cómo no ver aquí, inmanente a la dimensión geometral dimensión parcial en el campo de la mirada, dimensión que no tiene nada que ver con la visión como tal- algo simbólico de la función de la carencia, de la aparición del fantasma fálico?

Ahora bien, en el cuadro Los Embajadores, que espero habrá circulado suficiente como para que ya haya pasado por todas las manos, ¿qué ven? ¿Qué es este objeto extraño, suspendido, oblicuo, en primer plano delante de esos dos personajes?

Los dos personajes tiesos, rígidos en sus ornamentos mostradores. Entre ellos toda una serie de objetos que en la pintura de la época representan los símbolos de la vanitas. Cornelio Agrippa, en esa misma época, escribe su *De vanita-te scientiarum*, apuntando tanto a las ciencias como a las artes, y todos esos objetos son símbolos de las ciencias y las artes tal como estaban agrupadas en esa época en *trivium y quadrivium* , como ustedes saben.

Entonces, ¿Que es pues, delante de esa monstración del dominio de la apariencia bajo sus formas más fascinantes, este objeto flotante e inclinado? No pueden ustedes saberlo, pues desvían ustedes la vista escapando a la fascinación del cuadro.

Dispónganse a salir de la habitación donde sin duda han quedado plenamente cautivados. Entonces, volviendo la vista al partir, como los describe el autor de las *Anamorfosis*, ¿qué captan bajo esa forma? -una calavera.

No es en modo alguno así como primero se presenta esta figura que el autor compara a un jibión y que a mi me evoca más bien ese pan de dos libras que Dalí, en los viejo tiempos, se complacía en poner sobre la cabeza de una vieja, expresamente escogida con aspecto pordiosero, mugriento y además inconsciente, o también los relojes blandos del mismo, cuya significación es evidentemente tan fálica como la de lo que se dibuja en posición flotante en el primer plano de este cuadro.

Todo esto nos manifiesta que en el centro mismo de la época en la que se perfila el sujeto y se busca la óptica geometral, Holbein nos hace aquí visible algo que no es otra cosa que el sujeto como nadificado -nadificado bajo una forma que es, propiamente hablando, la encarnación en imagenes del menos phi $-\varphi$ de la castración, la cual centra, para nosotros, toda la organización de los deseos a través del marco de las pulsiones fundamentales.

Sin embargo, todavía hay que buscar más lejos la función de la visión. Entonces veremos perfilarse a partir de ella, no el símbolo fálico, el fantasma anamórfico, sino la mirada como tal, en su función pulsátil, brillante y ostentosa, tal como se presenta en este cuadro.

Este cuadro no es otra cosa que lo que todo cuadro es, una trampa para la mirada. En cualquier cuadro. precisamente al buscar la mirada en cada uno de sus puntos, la verán desaparecer.

Eso es lo que intentaré articular el próximo día.

Respuestas

F. Wahl: - Usted nos ha explicado que la captación original en la mirada de otro, tal como la describe Sartre, no era la experiencia fundamental de la mirada. Me gustaría que precisase lo que ha esbozado, la captación de la mirada en la dirección del deseo

Lacan: -Si uno no valora la dialéctica del deseo, no comprende por qué la mirada de otro puede desorganizar el campo de la percepción. Ocurre que el sujeto en cuestión no es el de la conciencia reflexiva, sino el del deseo. Se podría creer que se trata del ojo-punto geometral, cuando de lo que se trata es de un ojo completamente diferente -el que flota en el primer plano de los Embajadores.

F.Wahl: -Pero no se comprende cómo reaparecerá [el] otro en su discurso...

J.Lacan: - Escuche, lo importante es que no me parta la cara.

F.Wahl: - También le diría que, cuando usted habla del sujeto y de lo real, uno se ve tentado, al escucharle por primera vez, a considerar los términos en sí mismos. Pero poco a poco uno se da cuenta que hay que tomarlos en su relación y poseen una definición topológica. Sujeto y real hay que situarlos en una y otra parte de la esquizia, en la resistencia de la fantasía. Lo real es, en cierta manera, una experiencia de la resistencia.

J. Lacan: - Es de ese modo como se hilvana mi discurso: cada término se sostiene tan sólo en su relación topológica con los otros y lo mismo ocurre con el sujeto del cogito.

F .Wahl: -La topología ¿es para usted un método de descubrimiento o de exposición?

Lacan: -Es el punto de referencia de la topología propia a nuestra experiencia de analista, que a continuación puede tomarse dentro de la perspectiva metafísica. Creo que

Merleau-Ponty iba en esta dirección, véase si no la segunda parte del libro, su referencia al Hombre de los lobos y al dedo de guante.

P. Kaufmann: -Usted ha dado un estructura típica en lo que se refiere a la mirada, pero no ha hablado de la dilatación de la luz.

J.Lacan:- He dicho que la mirada no era el ojo, salvo bajo esta forma flotante en la que Holbein tiene el descaro de enseñarme mi propio reloj blando...

El próximo día les hablaré de la luz encarnada.



La línea y la luz

4 de Marzo de 1964

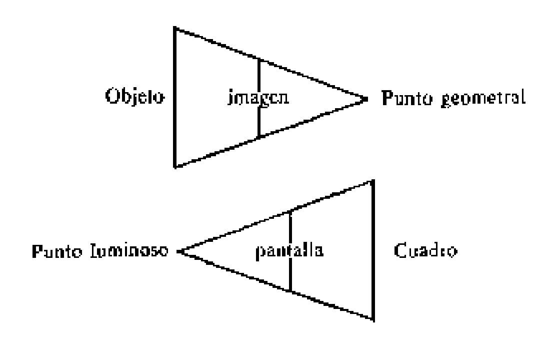
La función del ojo puede conducir a aquel que busca, a esclarecerlas en exploraciones remotas. ¿Desde cuando, por ejemplo, la función del órgano, y en primer lugar su simple presencia, han aparecido en el linaje viviente?

La relación del sujeto con el órgano pertenece a nuestra experiencia. De todos los órganos con los que tenemos que ver, el seno, las heces, y también otros, resalta el ojo, y resulta sorprendente ver cuan lejos se remonta en los espacios que representa, la aparición de la vida. Sin duda, ustedes consumen inocentemente ostras, sin saber que a este nivel del reino animal ya ha aparecido el ojo. Este tipo de inmersiones nos enseña, viene al caso decirlo, muchos colores, si no todos. Sin embargo, hay que escoger de entre todo esto, conduciendo las cosas hacia donde nos importa.

El último día, creo que acentué suficientemente las cosas para permitirles comprender el interés de este pequeño esquema triangular, muy simple. que he reproducido en lo alto de la pizarra.

Lo he reproducido para recordarles con tres términos la óptica utilizada en este montaje operatorio que muestra el uso invertido de la perspectiva, que dominó la técnica de la pintura, principalmente entre finales del siglo quince, dieciséis y diecisiete. Laanamorfosis nos muestra que en la pintura no se trata de una reproducción realista de las cosas del espacio, expresión sobre la que por otra parte, hay muchas reservas por hacer.

El esquema permite señalar también que una cierta óptica deja escapar lo que pasa en la visión. Esa óptica está al alcance de los ciegos. Les remití a la *Lettre* de Diderot, que demuestra lo capaz que es el ciego de dar cuenta, reconstruir, imaginar hablar de todo lo que la visión nos entrega del espacio. Sin duda en base a esta posibilidad, Diderot construye un equívoco permanente con supuestos metafísicos, pero esa ambigüedad anima su texto y le confiere ese carácter mordaz.



Para nosotros, la dimensión geometral nos permite vislumbrar cómo el sujeto que nos interesa esta prendido, manejado, captado en el campo de la visión.

Luego les enseñé, en el cuadro de Holbein -sin ya disimular que habitualmente enseño las cartas -el singular objeto flotando en primer lugar, que esta ahí para ser mirado, para hacer caer, casi diría para hacer caer en la trampa al que mira, es decir, nosotros. Esa es en suma una forma manifiesta, sin duda excepcional y debida a no se qué momento de reflexión del pintor de enseñarnos que, en tanto que sujeto, somos en el cuadro literalmente llamados, y representados ahí como prendido. Pues el secreto de este cuadro, cuyas resonancias les recordé, su parentesco con las vánitas de este cuadro fascinante que presenta, entre los dos personaje.,, engalanados y rígidos, todo lo que recuerda, en la perspectiva de la época, la vanidad de las artes y las ciencias, el secreto de este cuadro se nos da en el momento en qué, alejándonos ligeramente de él poco a poco, hacia la izquierda, y volviendo luego la vista, vemos, lo que significa el objeto flotante mágico.

Nos refleja nuestra propia nada en la figura de la calavera, utilización, por tanto, de la dimensión geometral de la visión para cautivar al sujeto, que sin embargo permanece enigmático.

Pero ¿qué deseo se prende se fija, en el cuadro? Pero, ¿quién le motiva, además, a impulsar al artista a ejecutar alguna cosa? ¿Y qué cosa?. Esa es la senda por la que intentaremos avanzar hoy.

En esta materia de lo visible todo es trampa, y singularmente -lo que tan bien Maurice Merleau-Ponty en el título de uno de los capítulos de Lo invisible y lo invisible- arabescos. Ni una sola división, ni una sola de la dobles vertientes que presta la función de la visión, deja de manifestársenos como un dédalo, a medida que distinguimos campos, cada vez nos damos cuenta de que se cruzan.

En el dominio que he llamado de lo geometral, parece en principio que es la luz la que nos da, valga la expresión, el hilo. En efecto, a ese hilo el último día lo vieron uniéndonos con cada punto del objeto y, en el lugar por donde atraviesa la red en forma de pantalla en la que identificaremos la imagen, lo vieron funcionar realmente como hilo. Ahora bien, la luz se propaga como se dice, en línea recta, y eso es seguro. Parece ser, pues, que ella es la que nos da el hilo.

Sin embargo, piensen que ese hilo no necesita la luz, sólo necesita ser un hilo tenso. Precisamente por ello el ciego podría seguir todas nuestras demostraciones, por poco que nos tomemos alguna molestia. Le haremos palpar, por ejemplo, un objeto de una determinada altura, luego le haremos seguir el hilo tenso y le enseñaremos a distinguir mediante el tacto con la punta de los dedos en una superficie una cierta configuración que reproduce la señalización de las imagenes -de la misma manera como nos imaginamos en la óptico pura las relaciones diversamente proporcionadas y fundamentalmente homológicas, las correspondencias de un punto a otro del espacio, lo que a fin de cuentas siempre viene a ser lo mismo que situar dos puntos de un mismo hilo. Esta construcción, por tanto, no permite en especial captar lo que la luz entrega.

¿Cómo intentar captar lo que parece que así se nos escapa en la estructuración óptica del espacio? La argumentación tradicional siempre ha girado en tomo a eso. Los filósofos, desde Alain, el último que se ha mostrado brillante en sus trabajos sobre ello, remontando a Kant y hasta Platón, se ejercitan todos ellos con el pretendido engaño de la percepción, y, al mismo tiempo, todos coinciden como maestros del ejercicio, al hacer valer el hecho de

que la percepción encuentra el objeto allí donde está, y que la apariencia del cubo trazado con paralelogramos es precisamente, a causa de la ruptura del espacio que subtiende nuestra propia percepción, lo que hace que lo percibamos como cubo. Todo el juego, el escamoteo de la dialéctica clásica en tomo a la percepción, se debe a que trata de la visión geometral, es decir, de la visión en tanto que se sitúa en un espacio que en su esencia no es el visual.

Lo esencial de la relación entre la apariencia y el ser, de la que el filósofo, conquistador del campo de la visión, se convierte tan fácilmente en maestro, está en otro lugar. No esta en la línea recta, está en el punto luminoso, punto de irradiación, destellos, fuego, fuente emanadora de reflejos. La luz sin duda se propaga en línea recta, pero se refracta, se difunde, inunda, llena -no olvidemos esta copa que es nuestro ojo- también la desborda, necesita, en tomo a la copa ocular, toda una serie de órganos, aparato, defensa. El iris no reacciόna simplemente ante la mirada, sino también ante la luz; tiene que proteger lo que ocurre en el fondo de la copa, que en ciertas coyunturas podría lesionarse. Y también nuestro párpado, ante una luz excesiva, se ve obligado en principio a parpadear e incluso a estrecharse en una mueca harto conocida.

Además, como sabemos, no sólo el ojo ha de ser fotosensible. Toda la superficie del tegumento -por conceptos sin duda diversos, que no sólo son visuales- puede ser fotosensible, y esta dimensión no podría reducirse de ningún modo en el funcionamiento de la visión. Las manchas pigmentarias son un cierto esbozo de órganos fotosensibles. En el ojo, el pigmento funciona de lleno, de manera que, desde luego, el fenómeno se muestra infinitamente complejo, funciona en el interior de los conos, por ejemplo, bajo la forma de la rodopsina, también funciona en el interior de las diversas capas de la retina. Este pigmento va y viene, en funciones que no son todas ellas, ni siempre, inmediatamente localizables y claras, pero sugieren la profundidad, la complejidad y, al mismo tiempo, la unidad de los mecanismos de la relación con la luz.

La relación del sujeto con lo que ocurre propiamente con la luz parece, por tanto, anunciarse ya como claramente ambigüa. Por otra parte, pueden verlo en el esquema de los dos triángulos, que al mismo tiempo que se invierten han de superponerse. Esto les proporciona el primer ejemplo de ese funcionamiento de almocárabes, de entrecruzamiento, de quiasmo, que hace un momento indicaba y que estructura todo este campo.

Para que aprecien el problema que plantea la relación del sujeto con la luz, para mostrarles que su sitio es otro que el sitio de punto geometral que define la óptico geométrica, les voy a contar a continuación un pequeño apólogo.

La historia es real. Data de mis veinte años y en aquella época, por supuesto, joven intelectual, no tenía otra inquietud que la de salir fuera, la de sumergirme en alguna práctica directa, rural, cazadora, incluso marina. Un día estaba en una barca con unas personas, miembros de una familia de pescadores de un pequeño puerto. En aquella época, nuestra Bretaña no estaba todavía en el estadio de la gran industria, ni de la traína, el pescador pescaba en su cascarón de nuez, corriendo riesgos y peligros. Eran esos riesgos y peligros los que gustaba compartir, pero no siempre era riesgo y peligro, también había días de buen tiempo. Así pues, un día que esperábamos el momento de retirar las redes, el denominado Juanito, así le llamaron -al igual que toda su familia desapareció muy rápidamente a causa de la tuberculosis, que era en aquella época la enfermedad realmente ambiente por la que se desplazaba toda esta capa social- me enseñó algo que flotaba en la superficie de las olas. Se trataba de una lata, e incluso, precisemos, una lata de sardinas. Flotaba allí bajo el sol, prueba de la industria de conservas, a la que, por otra parte, estábamos encargados de alimentar. Resplandecía bajo el sol. Y Juanito me dijo: ¿ves esa lata? ¿La ves? Pues bien, ¡ella, ella no te ve!

El encontraba ese episodio muy gracioso, yo, menos. He buscado por qué yo lo encontraba menos gracioso. Resulta muy instructivo.

En primer lugar, si tiene sentido que Juanito me diga que la lata no me ve, es porque, sin embargo, en cierto sentido me mira. Me mira al nivel del punto luminoso, donde esta todo lo que me mira, y eso no es en modo alguno metáfora.

El alcance de esta historieta, tal como acababa de inventarla mi compañero, el hecho de que la encontrara tan gracioso, y yo, menos, se debe a que, si se me cuenta una historia como ésa, es porque a pesar de todo yo, en ese momento -tal como me he pintado, con esos tipos que ganaban penosamente su existencia, en la opresión de lo que para ellos era la ruda naturaleza- yo formaba parte del cuadro de una manera bastante, inefable. Por decirlo todo, era un tanto mancha en el cuadro. El hecho de sentirlo, hace que nada más oírme interpelar así, en esta humorística e irónica historia, no la encuentra tan graciosa como parece.

Tomo aquí la estructura al nivel del sujeto, pero ésta refleja algo -que ya se encuentra en la relación natural que el lo inscribe con respecto a la luz. No soy simplemente ese ser puntiforme que se localiza en el punto geometral desde donde es captada. El cuadro, desde luego, está en mi ojo. Pero estoy en el cuadro.

Lo que es luz me mira, y gracias a esa luz en el fondo de mi ojo, algo se pinta ,que no es simplemente la relación construida, el objeto en el que se entretiene el filósofo, sino impresión, destellos de una superficie que no esta situada por mi, de antemano, en su distancia.

Se da ahí algo que hace intervenir lo eludido en la relación geometral: la profundidad de campo, con todo lo que presenta de ambigüo, variable, de ningún modo dominado por mi. Es ella más bien la que me capta, la que me solicita a cada instante, y convierte el paisaje en algo distinto de una perspectiva, en algo distinto de lo que he llamado el cuadro.

Lo correlativo al cuadro, a situar en el mismo sitio que él, es decir, fuera, es el punto de mirada. En cuanto a lo que media entre uno y otro, lo que esta entre ambos, es algo de naturaleza distinta al espacio óptico geometral, algo que desempeña un papel exactamente inverso, que no opera en modo alguno como atravesable, sino al contrario, como opaco: es la pantalla.

En lo que se me presenta como espacio de la luz, lo que es mirada siempre es un cierto juego de luz y opacidad. Siempre en ese espejeo que hace un momento era el meollo de mi historieta, siempre es lo que, en cada punto, me impide ser pantalla, hacer aparecer la

luz como viso, que la desborda, Por decirlo todo, el punto de mirada siempre participa de la ambigüedad de la joya

Y yo, si soy algo en el cuadro, es también bajo esta forma de la pantalla, que hace un momento he denominado la mancha. Es la relación del sujeto con el dominio de la visión. Aquí no hay que entender en modo alguno sujeto en el sentido corriente de la palabra sujeto, en el sentido subjetivo. Esta relación no es en modo alguno una relación idealista Ese sobrevuelo que llamo el Sujeto, y que mantengo para dar consistencia al cuadro, no es un sobrevuelo, simplemente representativo.

Se dan aquí varias maneras de equivocarse en lo que se refiere a esta función del sujeto en el campo del espectáculo.

De seguro, en la *Phénoménologie de la perception* se dan ejemplos de la función de síntesis, de lo que ocurre detrás de la retina. Merleau-Ponty de una abundante literatura saca sabiamente algunos hechos muy notables, que muestran, por ejemplo, que por el sólo hecho de enmascarar, gracias a una pantalla, una parte de un campo que funciona como fuente de colores compuestos -realizados, por ejemplo, con dos ruedas, dos pantallas, que girando una tras otras, han de componer un cierto tono de luz -que esta sola intervención permite ver de una manera totalmente diferente la composición en cuestión, aquí captamos, en efecto, la función puramente subjetiva, en el sentido corriente de la palabra, la nota de mecanismo central que ahí interviene, pues el juego de luz dispuesto en la experimentación, cuyos componentes conocemos, es distinto de lo percibido por el sujeto.

Otra cosa es darse cuenta -lo cual posee un aspecto claramente subjetivo, pero conformado de un modo distinto- de los efectos del reflejo de un campo, o de un color. Coloquemos, por ejemplo, un campo amarillo al lado de un campo azul: el campo azul, al recibir la luz reflejada en el campo amarillo, sufrirá una cierta modificación. Pero de seguro, todo lo que es color sólo es subjetivo. Ninguna correlación objetiva en el espectro nos permite vincular la cualidad del color a la longitud de onda, o a la frecuencia necesaria en ese nivel de la vibración luminosa. Ahí se da claramente algo subjetivo, pero situado de diferente forma.

¿Es eso todo?, ¿es eso de lo que hablo cuando hablo de la relación del sujeto con lo que he denominado el cuadro? Sin duda alguna, no.

Algunos filósofos se han acercado a la relación del sujeto con el cuadro, pero la han situado por así decirlo, a un lado. Lean el libro de Raymond Ruyer titulado *Néo-finalisme* y vean como, para situar la percepción en una perspectiva teleológica, se ve obligado a situar al sujeto en sobrevuelo absoluto. No hay necesidad alguna, a no ser de la forma más abstracta, de colocar al sujeto en sobrevuelo absoluto, cuando sólo se trata en su ejemplo de hacemos comprender lo que es la percepción de un tablero de damas, el cual pertenece por esencia a esta óptica geometral que desde un principio me he cuidado de distinguir. Estamos ahí en el espacio partes extra partes, que siempre pone tantos reparos a la captación del objeto. En esa dirección, la cosa es irreductible.

Sin embargo, es un dominio fenoménico -infinitamente mis extenso que los puntos privilegiados en que aparece- el que nos permite captar, en su verdadera naturaleza, al sujeto en sobrevuelo absoluto. Pues no es porque no podamos darle ser que no es en modo alguno exigible. Hay hechos que sólo pueden articularse a la dimensión fenoménica del sobrevuelo por el que me sitio en el cuadro como mancha: son los hechos de mimetismo

No puedo internarme aquí en el gran número de problemas, mis o menos elaborados, que esos hechos plantean. Remítanse a las obras especializadas, que no son simplemente fascinantes, sino extremadamente ricas como objeto de reflexión. Me contentaré con acentuar lo que quizá hasta entonces no ha sido bastante señalado. Y en primer lugar plantearé la cuestión de saber qué importancia tiene la función de la adaptación en el mimetismo.

En rigor, en ciertos fenómenos del mimetismo, podemos hablar decoloración adaptativa, o adaptada, y comprender por ejemplo como ha indicado Cuénot, en ciertos casos, con una pertinencia probable, que la coloración, en tanto que se adapta al fondo, no es más que un modo de defensa contra la luz. En un medio en el que, a causa del entorno, domina la irradiación verde, así un fondo de agua en medio de agua verdes, un animálculo -numerosos son los que pueden servirnos de ejemplo- se vuelve verde por cuanto la luz puede ser para él un agente nocivo. Se vuelve verde, por tanto, para reflejar la luz en tanto que verde y ponerse así, por adaptación al abrigo de sus efectos.

Sin embargo, en el mimetismo se trata de algo totalmente diferente. Un ejemplo escogido casi al azar -no crean que se trata de un caso excepcional. Un pequeño crustáceo llamado *caprella*, y al que se le añade un adjetivo, *acanthifera*, cuando anida entre esa especie de animales, en el límite de lo animal, que llamamos briozoarios, ¿qué imita? Imita lo que, en este animal cuasi planta llamado el briozoario, es una mancha. En una de las fases del briozoario, un asa intestinal aparece como mancha, en otra, algo como un centro coloreado funciona. El crustáceo se acomoda a esa forma manchada- Se vuelve mancha, se vuelve cuadro, se inscribe en el cuadro. Ese es, propiamente hablando, el resorte original del mimetismo- Y, a partir de ala las dimensiones fundamentales de la inscripción del sujeto en el cuadro aparecen mucho mis justificadas de lo que puede dárnosla, en una primera aproximación, una adivinación más o menos titubeante.

Ya hice alusión a lo que Caillois dice en su opúsculo *Méduse et compagnie*, con esa indiscutible penetración propia a veces del no especialista -su distancia quizá le permite captar mejor los relieves de lo que el especialista tan sólo ha podido deletrear.

Algunos no quieren ver, en el registro de las coloraciones, mis que hechos de adaptación diversamente logrados. Pero los hechos demuestran que aproximadamente nada del orden de la adaptación -tal como es considerada normalmente, como ligada a las necesidades de la supervivencia -aproximadamente nada de esto está implicado en el mimetismo, el cual, en la mayoría de los casos, se muestra o bien inoperante, o bien operando estrictamente en sentido contrario de lo que el presunto resultado adaptativo presupone. Por el contrario, Caillois pone de relieve las tres rubricas que efectivamente son las dimensiones principales en las que se despliega la actividad mimética: el travesti, el camuflaje y la intimidación.

En ese dominio se presenta, en efecto, la dimensión por la que el sujeto ha de insertarse en el cuadro. El mimetismo da a ver algo en tanto que distinto de lo que podríamos llamar un sí mismo que esta detrás. El efecto del mimetismo es camuflaje, en el sentido propiamente técnico. No se trata de ponerse en concordancia con el fondo, sino, en un fondo abigarrado, abigarrarse; al igual como se efectúa la técnica del camuflaje en las tácticas de guerra humana.

Cuando se trata del travesti se pretende una cierta finalidad sexual. La naturaleza nos muestra que esta pretensión sexual se produce mediante todo tipo de, efectos, esencialmente de disfraz, de mascarada, aquí se constituye un plano distinto al de la propia pretensión sexual, que ahí desempeña un papel esencial, y que no hay que àpresurarse en distinguir como siendo el del engaño. La función del señuelo, en este caso, es otra, ante lo cual conviene suspender las decisiones de nuestro espíritu hasta que no se haya medido bien su incidencia.

Por último, el fenómeno llamado de la intimidación también implica esta sobre valoración que el sujeto siempre intenta lograr en su apariencia. También ahí conviene no àpresurarse en poner en juego una intersubjetividad. Cada vez que se trate de la imitación, guardémonos de pensar inmediatamente en el otro que seria supuestamente imitado. Imitar es, sin duda, reproducir una imagen. Pero fundamentalmente, para el sujeto, es insertarse en una función cuyo ejercicio le prende. Es en eso en lo que, provisionalmente, hemos de detenernos. Veamos ahora lo que nos enseña la función inconsciente como tal, en tanto que es el campo que, para nosotros, se propone a la conquista del sujeto.

En esta dirección nos guía una observación del propio Caillois, el cual nos asegura que los hechos del mimetismo son análogos, al nivel animal, a lo que, en el ser humano, se manifiesta como arte, o pintura. Lo único que podemos objetar es que eso parece indicar que, para René Caillois, la pintura es algo suficientemente claro para que podamos referirnos a ella con el fin de explicar otra cosa.

¿Qué es la pintura? Evidentemente no es por nada que hemos llamado cuadro a la función en la que el sujeto ha de localizarse como tal. Sin embargo, cuando un sujeto humano se dispone a hacer un cuadro, a llevar a cabo algo que tiene por centro la mirada, ¿de qué se trata? En el cuadro, nos dicen algunos, el artista quiere ser sujeto y el arte de la pintura se distingue de todos los demás en tanto que, en la obra, es como sujeto, como mirada, que el artista quiere imponérsenos. A esto, otros responden resaltando el lado objeto del producto del arte. En estas dos direcciónes, se manifiesta algo más o menos apropiado, que con seguridad no agota lo que está en cuestión.

Les adelantaré la siguiente tesis: con seguridad, en el cuadro siempre se manifiesta algo perteneciente a la mirada. El pintor lo sabe bien, pues su moral, investigación, búsqueda, ejercicio, es realmente, tanto si se mantiene en ello como si varia, la selección de un cierto modo de mirada. Al mirar cuadros, incluso los más desprovistos de lo que normalmente se llama la mirada, constituida por un par de ojos, cuadros en los que toda representación de la figura humana esta ausente, como un paisaje de un pintor holandés o flamenco, acabarán viendo, como en filigrana, algo tan específico para cada uno de los pintores que tendrán la sensación de la presencia de la mirada. Pero eso sólo es objeto de búsqueda, y tal vez sólo ilusión.

La función del cuadro -con respecto a aquél a quien el pintor, literalmente, da a ver su cuadro- mantiene una relación con la mirada. Esta relación no consiste, como podría parecer en una primera apreciación, en ser trampa para la mirada. Podríamos creer que, como el actor, el pintor tiende a presumir y desea ser mirado. Yo no lo creo. Creo que hay una relación con la mirada del aficionado, pero es mucho más completa. El pintor, al que debe estar ante su cuadro, le da algo que, al menos, en toda una parte de la pintura podría resumirse así: ¿Quieres mirar? Pues bien, ¡ve eso! Entrega algo como alimento al ojo, pero invita a aquel a quien se presenta el cuadro a deponer ahí su mirada, al igual que se deponen las armas. Ese es el efecto pacificador, apolíneo, de la mirada. Se da algo no tanto a la mirada como al ojo, algo que implica abandono, depósito, de la mirada. Lo que plantea un problema es que todo un aspecto de la pintura se separa de este campo: la pintura expresionista. Esta, y esto es lo que, la distingue, da algo encaminado en el sentido de una cierta satisfacción- en el sentido en que Freud emplea el término cuando se trata de satisfacción a la pulsión - de una cierta satisfacción a lo demandado por la mirado.

En otros términos, ahora se trata de plantear la cuestión de lo que ocurre con el ojo como órgano. Se dice que la función crea el órgano.. Puro absurdo, ni siquiera lo explica. Todo lo que está en el organismo como órgano siempre se presenta con una gran multiplicidad de funciones. La función discriminatoria se aísla al máximo al nivel de la fóvea, punto elegido de la visión distinta. Otra cosa ocurre en todo el resto de la superficie de la retina, injustamente distinguido por los especialistas como la lugar de la función escotópica. Pero ahí se encuentra el quiasmo, puesto que es este último campo, supuestamente hecho para percibir lo que corresponde a efectos de iluminancia menor, el que proporciona al máximo la posibilidad de percibir efectos de luz. Si ustedes quieren ver una estrella de quinta o sexta magnitud -se trata del fenómeno de Arago no la miren fijamente en línea recta. Es precisamente mirando un poco de lado cuando puede aparecer.

Estas funciones del ojo no agotan el carácter del órgano en tanto que surge en el diván, y en tanto que determina allí lo que todo órgano, determina: deberes. Lo que falta en la referencia al instinto, tan confusa, es que uno no se da cuenta que el instinto es la manera como un organismo ha de destrabarse para conseguir los mejores fines con un órgano. Se dan numerosos ejemplos, en la escala animal, de casos en los que el organismo sucumbe ante el acrecentamiento, el hiperdesarrollo de un órgano. La pretendida función del instinto en la relación del organismo con el órgano parece que tiene que definirse en el sentido de una moral. Nos maravillamos ante las supuestas preadaptaciones del instinto. Lo maravilloso es que el organismo pueda hacer algo con s u órgano.

Para nosotros, en nuestra referencia al inconsciente, de lo que se trata es de la relación con el órgano. No se trata de la relación con la sexualidad, ni siquiera con el sexo, suponiendo que pueda darse a ese término una referencia específica, sino de la relación con el falo, en tanto que falta a eso que podría estar afectado de real en la perspectiva del sexo.

En tanto que, en el corazón de la experiencia del inconsciente, tenemos que ver con ese órgano -determinado en el sujeto por al suficiencia organizada en el complejo de

castración, podemos comprender en qué medida el ojo esta preso está preso en la dialécticasemejante.

Desde un principio, en la dialéctica del ojo y la mirada, vemos que no hay en modo alguno coincidencia, sino fundamentalmente señuelo, cuando en el amor, demando una mirada, lo que hay de fundamentalmente insatisfactorio, y siempre falido es que: Nunca me miras allí donde te veo.

A la inversa, Lo que miro nunca es lo que quiero ver. Y la relación que hace un momento he evocado, entre el pintor y el aficionado, es un juego, un juego de trompe-l'oeil, por más que se diga, aquí no se da ninguna referencia a lo que impropiamente se llama figurativo, si consideran ahí alguna referencia a la realidad subyacente.

En el antiguo apólogo sobre Zeuxis y Parrhasios, el mérito de Zeuxis radica en haber hecho racimos que atrajeron a los pájaros. El acento no se pone en modo alguno en el hecho de que esas uvas fuesen en alguna manera uvas perfectas, el acento se pone en el hecho, de que incluso el ojo de los pájaros fue engañado.

La prueba de ello está en que su compañero Parrhasios triunfa por haber sabido pintar en la muralla un velo, un velo tan parecido aún velo que Zeuxis, volviéndose hacia él: Vamos, enséñanos ahora lo que has hecho allí detrás. Con lo que se demuestra que de lo que se trata es de engañar al ojo. Triunfo sobre el ojo, de la mirada

Sobre esta función del ojo y de la mirada, el próximo día proseguiremos nuestro camino.

M.Safouan: -Si entiendo bien, en la contemplación de un cuadro, ¿el ojo descansa en la mirada?

J. Lacan: -Volveré a tomar aquí la dialéctica de la apariencia y su más allá, diciendo que, si más allá de la apariencia no hay cosa en si, hay la mirada. En esta relación se sitúa el ojo como órgano.

M. Safouan - Más allá de la apariencia, ¿hay la carencia o la mirada?

J. Lacan: Al nivel de la dimensión escópica, en tanto que la pulsión allí actúa, se encuentra la misma función del objeto a, localizable en todas las otras dimensiones.

El objeto a es algo de lo que el sujeto, para constituirse, se ha separado como órgano. Eso vale como símbolo de la carencia, es decir, del falo, no en tanto que tal, sino en tinto que falta. Es preciso, pues, que eso sea un objeto, en primer lugar, separable, en segundo lugar, que tenga alguna relación con la carencia. A continuación voy a encarnar eso que quiero decir.

A nivel oral, es el nada, en tanto que eso de lo que el sujeto ha destetado ya no es nada para él. En la anorexia lo que el niño como es el nada. Por ese sesgo comprenderán cómo el objeto del destete puede llegar a funcionar a nivel de la castración como privación.

El nivel anal es el lugar de la metáfora -un objeto por otro, dar las heces en el lugar del falo. Comprenderán ahí que por la pulsión anal es el dominio de la oblatividad, del don y del regalo, allí donde uno es cogido desprevenido, allí donde uno no puede, a causa de la carencia, dar lo que hay que dar, siempre se tiene el recurso de dar otra cosa. Por ello en su moral, el hombre se inscribe a nivel anal. Y ello es cierto especialmente del materialista, al nivel escópico, ya no estamos al nivel de la demanda, sino del deseo, del deseo del Otro. Lo mismo ocurre al nivel de la pulsión invocante, que es la más cercana a la experiencia del inconsciente.

En general, la relación de la mirada con lo que se quiere ver es una relación de señuelo. El sujeto se presenta como otro que no es y lo que se le da a ver no es lo que quiere ver. Por ello el ojo puede funcionar como objeto **a**, es decir, al nivel de la carencia (- ?)



Clase 9

¿Qué es un cuadro?

11 de Marzo de 1964

Hoy tengo que responder al reto que entraña el haber elegido justamente el terreno en que el objeto a es más evanescente en su función de simbolizar la falta central del deseo, siempre puntualizada por mí, de manera unívoca, mediante el algoritmo: (- ?).

No sé si ven la pizarra donde, como de costumbre, he puesto algunos puntos de referencia. La mirada es el objeto a en el campo de lo visible. A continuación, en una llave, escribí:

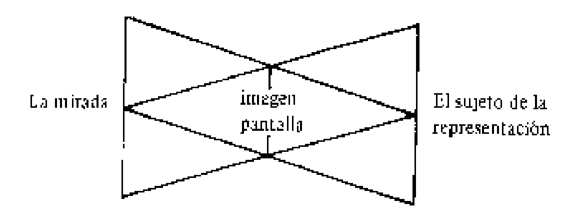
{ **en la naturaleza**

{

{ **como** = (- ?)

En efecto, ya en la naturaleza podemos captar algo que adecua la mirada a la función que puede desempeñar para el hombre en la relación simbólica.

Debajo dibujé los dos sistemas triangulares que ya había presentado -el primero es el que pone en nuestro lugar al sujeto de la representación en el campo geometral, y el segundo es el que me convierte a mí en cuadro. Por consiguiente, en la línea de la derecha está el vértice del primer triángulo, punto del sujeto geometral, y en esa misma línea, también, me convierto en cuadro ante la mirada, que se coloca en el vértice del segundo triángulo. Esta vez, los dos triángulos están superpuestos, como sucede efectivamente en el funcionamiento del registro escópico.



Para empezar, es preciso que insista en lo siguiente -en el campo escópico la mirada esté afuera, soy mirado, es decir, soy cuadro.

Esta función se encuentra en lo más íntimo de la institución del sujeto en lo visible. En lo visible, la mirada que esté afuera me determina intrínsecamente. Por la mirada entro en la luz, y de la mirada recibo su efecto. De ello resulta que la mirada es el instrumento por el cual se encarna la luz y por el cual -si me permiten utilizar una palabra, como lo suelo hacer, descomponiéndola soy *foto-grafiado*.

No se trata aquí del problema filosófico de la representación. Desde dicha perspectiva, en presencia de la representación estoy seguro de mí mismo, en tanto estoy seguro de que, en suma, sé un rato largo. Estoy seguro de mi como conciencia que sabe que se trata tan sólo de representaciones y que más allá está la cosa, la cosa en sí. Por ejemplo, detrás del fenómeno, el nóumeno. El asunto no está en mis manos, puesto que mis categorías trascendentales, como dice Kant, obran como les viene en gana y me obligan a tomar la cosa a su antojo. Además, en el fondo, está muy bien que sea así: todo se resuelve felizmente.

Para nosotros, las cosas no se barajan en esta dialéctica entre la superficie y lo que está más allá. Nosotros partimos del hecho de que, ya en la naturaleza, algo instaura una fractura, una bipartición, una esquizia del ser a la cual éste se adecua

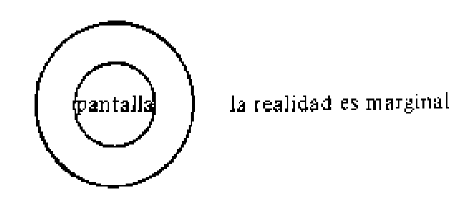
Este hecho es observable en la escala diversamente modulada de aquello que, en último término, se puede inscribir bajo el acápite general del mimetismo. Interviene manifiestamente tanto en la unión sexual como en la lucha a muerte. Allí el ser se descompone, de manera sensacional, entre su ser y su semblante, entre él mismo y ese tigre de papel que da a ver. Así se trate del alarde en el animal. por lo general el macho, o del linchamiento gesticulante con el que procede en el juego de la lucha en forma de intimidación, el ser da él mismo, o recibe del otro, algo que es máscara, doble, envoltorio, piel desollada para cubrir el bastidor de un escudo. Mediante esta forma separada de sí, el ser entra en juego en sus efectos de vida y muerte, y podemos decir que debido a la ayuda de este doble del otro o de sí mismo se realza la conjunción de la que procede la renovación de los seres en la reproducción.

El señuelo, por lo tanto, desempeña aquí una función esencial. No es sino eso lo que nos sobrecoge al nivel de la experiencia clínica, cuando, con respecto a lo que podríamos imaginar de la atracción hacia el otro polo en tanto que une lo masculino y lo femenino, aprehendemos la prevalencia de lo que se presenta como el travesti. Sin lugar a dudas, lo masculino y lo femenino se encuentran de la forma más incisiva, más candente.

Sólo que el sujeto -el sujeto humano, el sujeto del deseo que es la esencia del hombre- a diferencia del animal, no queda enteramente atrapado en esa captura imaginaria. Sabe orientarse en ella. ¿Cómo? En la medida en que aísla la función de la pantalla y juega con ella. El hombre, en efecto, sabe jugar con la máscara como siendo ese más allá del cual está la mirada. En este caso, el lugar de la mediación es la pantalla.

La vez pasada aludí a esa referencia que de Maurice Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, donde se ve gracias a ejemplos bien escogidos, provenientes de los experimentos de Gelb y Goldstein, cómo la pantalla restablece las cosas en su status real ya desde el nivel simplemente perceptivo. Si, al ser aislado, nos domina un efecto de iluminación; por ejemplo. si un pequeño haz de luz que guía nuestra mirada nos cautiva hasta el punto de aparecernos como un cono lechoso e impedirnos ver lo que ilumina -el sólo hecho de introducir en este campo una pequeña pantalla que contrasta sin ser vista con lo que está iluminado, hace que la luz lechosa, valga la expresión, se desvanezca en las sombras, y aparezca el objeto que ocultaba.

A nivel perceptivo, es la manifestación fenoménica de una relación que ha de ser inscrita en una función más esencial, a saber, que en su relación con el deseo la realidad sólo aparece como marginal.



En verdad éste es un rasgo de la creación pictórica que parece haber pasado desapercibido. Sin embargo, uno de los juegos más fascinantes es encontrar en el cuadro la composición propiamente dicha, las líneas de separación de las superficies creadas por el pintor, las líneas de fuga, las líneas de fuerza -bastidores donde la imagen encuentra su status. Y me sorprende que en un libro, por cierto notable, los llamen armazones, pues así se elude su efecto principal. Por una especie de ironía, en la contratapa de ese libro figura, sin embargo, como más ejemplar que otros, un cuadro de Rouault donde está designado un trazado circular que permite captar lo esencial del asunto.

A diferencia de la percepción, en un cuadro, en efecto, siempre podemos notar una ausencia. La del campo central donde el poder separativo del ojo se ejerce al máximo en la visión. En todo cuadro, sólo puede estar ausente y reemplazado por un agujero -reflejo de la pupila, en suma, detrás de la cual está la mirada. Por consiguiente, y en la medida en que establece una relación con el deseo, en el cuadro siempre está marcado el lugar de una pantalla central, por lo cual, ante el cuadro, estoy elidido como sujeto del plano geometral.

Por eso, el cuadro no actúa en el campo de la representación. Su fin y su efecto son otros.

En el campo escópico, todo se articula entre dos términos que funcionan, de manera antinómica -del lado de las cosas está la mirada, es decir, las cosas me miran, y yo no obstante, las veo. Hay que entender en este sentido las palabras remachadas en el Evangelio -Tienen ojos para no ver. ¿Para no ver qué? -que las cosas los miran, precisamente.

Debido a esto introduje la pintura en nuestro campo de exploración por el resquicio que nos abría Roger Caillois -la vez pasada, todo el mundo se dio cuenta que tuve un lapsus y lo llamé René, sabe Dios por qué -cuando señala que el mimetismo es sin duda el equivalente de la función que, en el hombre, se ejerce mediante la pintura.

No se trata de que aprovechemos la ocasión para hacer un psicoanálisis del pintor, empresa resbaladiza, escabrosa, y que provoca siempre en el oyente una reacción de pudor. Tampoco se trata de crítica de pintura, aunque alguien que me es allegado, y cuyas apreciaciones son muy importan-tes para mi, me dijo haberse sentido incómodo de que emprendiera algo de esta índole. Ese es el peligro, desde luego, e intentaré evitar la confusión.

Si consideramos todas las modulaciones impuestas a la pintura por las variaciones de la estructura subjetivante a través del tiempo, es evidente que ninguna fórmula permite reunir esos propósitos, esas artimañas, esos trucos tan infinitamente diversos. La vez pasada, por cierto, vieron muy bien que después de haber formulado que la pintura tiene algo de doma-mirada, esto es, que el que mira una pintura siempre se ve obligado a deponer la mirada, hice de inmediato una salvedad, la del expresionismo que se sitúa, empero, como un llamado muy directo a la mirada. Para los que puedan estar indecisos, encarno que quiero decir -pienso en la pintura de un Münch, de un James Ensor, de un Kubin, o también en esa pintura que, curiosamente, podríamos situar de manera geográfica diciendo que tiene sitiada a la pintura que hoy en día se concentra en París. ¿Cuándo se

forzarán los límites de este sitio? -si he de creer al pintor André Masson, con quien conversaba hace poco sobre esto, ésta es la pregunta más actual. Pues bien, dar referencias como éstas no significa entrar en el juego histórico, movedizo, de la crítica, que intenta comprender cuál es la función de la pintura en un momento dado, en tal autor o en tal época. Por mi parte, trato de situarme en el principio radical de la función de este arte.

Recalco primero que por tomar la pintura como punto de partida Merleau-Ponty se ve llevado a invertir la relación que, desde siempre, había establecido el pensamiento entre el ojo y la mente. El supo ver, admirablemente, que la función del pintor es algo muy distinto de la organización del campo de la representación, en la que el filósofo nos mantenía en nuestro status de sujeto, y lo hizo partiendo de lo que llama con el propio Cézanne, los toquecitos de azul, de marrón, de blanco, las pinceladas que llueven del pincel del pintor.

¿Qué es eso? ¿Qué determina? ¿Cómo determina algo? Eso ya da forma y encarnación del campo donde el psicoanalista se ha adentrado siguiendo a Freud, con una audacia extraordinaria en el caso de Freud, que se convierte pronto en imprudencia en quienes le siguen, de Merleau-Ponty se ve llevado a invertir la relación que, desde siempre, había establecido el pensamiento entre el ojo y la mente.

Con infinito respeto, Freud siempre recalcó que no pretendía dilucidar qué proporciona su verdadero valor a la creación artística. En lo que se refiere tanto a los pintores como a los poetas, hay una línea en la que su apreciación se detiene. No puede decir, no sabe, en qué estriba para todos, para quienes miran o escuchan, el valor de la creación artística. No obstante, cuando estudia a Leonardo, digámoslo sorprendente, intenta encontrar la función que desempeñó en su creación su fantasma original con esas dos madres que ve representadas, en el cuadro del Louvre o en el esbozo de Londres por ese cuerpo doble, que se empalma en la cintura, y que parece brotar de una amalgama de piernas en la base. ¿Es ésa la vía que hemos de seguir?

¿O estará el principio de la creación artística en el hecho de que ésta extrae -recuerden cómo traduzco *Vorstellungsrepräsentanz*- ese algo que hace las veces de representación?¿ A eso les conduzco distinguiendo el cuadro de la representación?

De ningún modo salvo en muy escasas obras, en una pintura que emerge algunas veces, pintura onírica, rarísima, y apenas situable en la función de la pintura. Por cierto, tal vez sea éste el límite donde podríamos situar el llamado arte psicopatológico.

Lo que es creación del pintor está estructurado de un modo muy diferente. Quizá ahora, en la medida, precisamente, en que restauramos el punto de vista de la estructura en la relación libidinal, podemos someter lo que está en juego en la creación artística a una interrogación fructífera -nuestros nuevos algoritmos nos permiten articular mejor una respuesta. Para nosotros, se trata de la creación tal como Freud la designa, o sea, como sublimación, y del valor que adquiere en un campo social.

De una manera vaga y precisa, a la vez, y que sólo concierne al éxito de la obra, Freud formula que si una creación del deseo, pura a nivel del pintor, adquiere valor comercial -gratificación que, al fin y al cabo, podemos calificar de secundaria es porque su efecto es provechoso en algo para la sociedad, provechoso para esa dimensión de la sociedad en que hace mella. Aún dentro de la vaguedad, digamos que la obra procura sosiego, que reconforta a la gente, mostrándoles que algunos pueden vivir de la explotación de su deseo. Pero para que procure a la gente tanta satisfacción, tiene necesariamente que estar presente también otra incidencia -que procure algún sosiego a su deseo de contemplar. Es algo que eleva el espíritu, como dicen, o sea, que incita a la gente al renunciamiento. ¿No ven que aquí asoma algo de esa función de doma-mirada, como la llamé?

El doma-mirada, como dije la vez pasada, también se presenta bajo el aspecto del *trompe-l'oeil*. Con lo cual doy la impresión de ir en sentido contrario al de la tradición, que sitúa su función como muy distinta de la de la pintura. No tuve, empero, reparos en señalar, la vez pasada, la ambigüedad de dos niveles en la oposición de las obras de Zeuxis y Parrhasios, el nivel de la función natural del señuelo y el del *trompe-l'oeil*.

Si la superficie en donde Zeuxis había trazado sus pinceladas atrajo a unos pájaros que confundieron el cuadro con uvas que podían picotear, obsérvese empero, que semejante éxito no implica para nada que las uvas estuviesen admirablemente reproducidas, como lo están las de la canasta del Baco del Caravaggio, en los Uffizi. De haber sido así, es poco probable que hubiesen engañado a los pájaros - ¿por qué habrían estos de ver uvas en ese ejercicio de virtuosismo? Ha de haber algo más reducido, más próximo al signo, en lo que para unos pájaros puede constituir una uva de presa. Pero el ejemplo opuesto de Parrhasios nos hace ver claramente que cuando se quiere engañar a un hombre se le presenta la pintura de un velo, esto es, de algo más allá de lo cual pide ver.

Con esto, el apólogo nos muestra por qué Platón protesta contra la ilusión de la pintura. El asunto no estriba en que la pintura dé un equivalente ilusorio del objeto, aunque aparentemente Platón pueda expresarse así. Estriba en que el *trompe-l'oeil* de la pintura da como otra cosa que lo que es.

¿Qué nos seduce y nos satisface en el *trompe-l'oeil?* ¿Cuándo nos cautiva, nos regocija? Cuando con un simple desplazamiento de la mirada, podemos darnos cuenta de que la representación no se desplaza con ella que no es más que trompe-l'oeil. Pues en ese momento aparece como otra cosa que lo que se daba, o más bien, se da ahora como siendo esa otra cosa. El cuadro no rivaliza con la apariencia, rivaliza con lo que Platón, más allá de la apariencia, designa como la Idea. Porque el cuadro es esa apariencia que dice ser lo que da la apariencia. Platón se subleva contra la pintura como contra una actividad rival de la suya.

Esa otra cosa es el **a** minúscula, a cuyo alrededor se libra un combate cuya alma es el *trompe-l'oeil*.

Si intentamos figurar concretamente la posición del pintor en la historia, nos damos cuenta de que es la fuente de algo que puede pasar a lo real, y que se toma en arrendamiento, valga la expresión, en todas las épocas. El pintor, dicen, ya no depende de nobles mecenas. La situación, empero, no ha cambiado fundamentalmente con el marchand de cuadros. Este también es un mecenas, y de la misma ralea. Antes del noble mecenas, la institución religiosa era la que daba que hacer son sus santas imagenes. Siempre hay una Sociedad arrendataria del pintor, y siempre se trata del objeto **a**, o más bien, de

reducirlo -en cierto nivel puede parecer mítico- a un **a** con el que el pintor dialoga en tanto que creador, lo cual es cierto en última instancia.

Pero es mucho más instructivo ver cómo funciona el a en su repercusión social.

Es evidente que los iconos el Cristo triunfante de la bóveda de Dafnis o los admirables mosaicos bizantinos- tienen el efecto de mantenernos bajo su mirada. Podríamos detenernos aquí, pero entonces no percibiríamos realmente por qué se le pide al pintor que realice ese icono, ni de qué sirve el que se nos presente el icono. Hay allí mirada, por supuesto, pero viene de más lejos. El valor del icono estriba en que el Dios que representa también lo mira, Se supone que complace a Dios. A este nivel, el artista opera en el plano sacrificial -pues cuenta con que existen cosas, imagenes en este caso, que pueden suscitar el deseo de Dios.

Dios es creador, por cierto, porque crea ciertas imagenes -el Génesis nos lo indica con el *Zelem Elohim*. Y aún el pensamiento iconoclasta conserva este aspecto al decir que hay un dios al que no le gusta eso. Es en verdad el único. Pero no quiero entrar hoy en este registro que nos conduciría al centro de uno de los elementos más esenciales de la operación de los Nombres-del-Padre -que existe un pacto que se puede establecer más allá de toda imagen Por ahora, la imagen sigue terciando en la relación con la divinidad -si Yavéh prohíbe a los judíos hacer ídolos, es porque complacen a los otros dioses. Existe un registro en el cual el asunto no es que Dios sea antropomórfico, sino que le ruega al hombre no serlo. Pero, dejemos esto.

Pasemos a la etapa siguiente, que llamaré comunal. Entremos a la gran sala del Palacio del Dux en la que están pintadas todo tipo de batallas, la de Lepanto u otras. La función social, que ya se perfilaba a nivel religioso, se ve allí a las claras. ¿Quién entra en estos recintos? Quienes forman eso que Retz llamaba los pueblos. ¿Y qué ven los pueblos en estas vastas composiciones? La mirada de la gente que, cuando los pueblos no están, deliberan en esta sala. Detrás del cuadro está su mirada.

Como ven se puede decir que allí atrás todo está siempre colmado de miradas. A este respecto, nada nuevo introdujo la época que André Malraux distingue como moderna, en la cual domina, como él dice, el monstruo incomparable, a saber, la mirada del pintor, la cual pretende imponerse como si fuera, por sí sola, la mirada. Allí atrás, siempre ha habido mirada. Pero -éste es el punto más sutil -esa mirada ¿de donde proviene?

Volvamos ahora a los toquecitos de azul, de blanco, de marrón, de Cézanne, o también al ejemplo tan bonito que propone Maurice Merleau-Ponty en un recodo de Signos, la extrañeza del film en cámara lenta en el que aparece Matisse pintando. Lo importante es que el propio Matisse se haya sentido turbado. Maurice Merleau-Ponty subraya lo paradójico de ese gesto que, aumentado por la dilatación del tiempo, nos permite imaginar la más perfecta deliberación en cada una de las pinceladas. Es sólo un espejismo, dice. Por la rapidez con que llueven del pincel del pintor las pequeñas pinceladas que se van a convertir en el milagro del cuadro, no puede tratarse de elección, sino de otra cosa. Esa otra cosa, ¿podemos intentar formularla?

¿No habrá que ceñir la pregunta a lo que he llamado la lluvia del pincel? Si un pájaro pintase, ¿no lo haría dejando caer sus plumas, una serpiente sus escamas, un árbol desorugándose y dejando llover sus hojas? Esta acumulación es el primer acto en el deponer la mirada. Acto soberano, sin duda, puesto que pasa a algo que se materializa y que, debido a esa soberahía, volverá caduco, excluido, inoperante, todo cuanto, llegado de otro lado, se presentará ante ese producto.

Pero olvidemos que la pincelada del pintor es algo donde termina un movimiento. Estamos ante algo que le da un sentido nuevo y diferente al término regresión -estamos ante el elemento motor en el sentido de respuesta, en tanto engendra tras sí, su propio estímulo.Por eso, en la dimensión escópica, la temporalidad original a través de la cual se sitúa como nítida la relación con el otro es la del instante terminal. Aquello que en la dialéctica identificatoria del significante y de lo hablado se proyectará hacia adelante como prisa, en este caso, al contrario, es el final, aquello que, como punto de partida de cada nueva inteligencia, se llamará el instante de ver.

Este momento terminal nos permite distinguir entre gesto y acto. Con el gesto se aplica la pincelada a la tela. El gesto esto siempre tan presente en ella que, sin lugar a dudas, sentimos que el cuadro, como lo dice el término impresión o impresionismo, es más afín al gesto que a cualquier otro tipo de movimiento. Cualquier acción representada en un cuadro aparecerá como escena de batalla, esto es, como teatral, hecha necesariamente para el gesto. A esta inserción en el gesto se debe también el que no podamos colocar un cuadro figurativo o no --al revés. Cuando una diapositiva esta invertida, en seguida nos damos cuenta de que nos la están enseñando con el lado izquierdo en el lugar del derecho- Esta simetría lateral aparece claramente en el sentido del gesto de la mano.

Vemos pues, así, que la mirada opera en una suerte de descendimiento, descendimiento de deseo, sin duda, pero, ¿cómo decirlo? En él, el sujeto no esto del todo, es manejado a control remoto. Modificando la formula que doy del deseo en tanto que inconsciente -el deseo del hombre es el deseo del Otro- diré que se trata de una especie de deseo al Otro, en cuyo extremo está el dar-a-ver.

¿En qué sentido procura sosiego ese dar-a-ver -a no ser en el sentido de que existe en quien mira un apetito del ojo? Este apetito del ojo al que hay que alimentar da su valor de encanto a la pintura. Valor que hemos de buscar en un plano mucho menos elevado del que se supone, que hemos de buscar en lo que pertenece a la verdadera función del ojo en tanto órgano, el ojo voraz que es el ojo malo, el mal de ojo.

Cuando uno piensa en la universalidad del mal de ojo, llama la atención que en ninguna parte haya la menor huella de un buen ojo, de un ojo que bendice. ¿Qué significa esto, si no que el ojo entraña la función mortal de estar dotado de por sí -permítanme jugar aquí con varios registros de un poder separador? Pero ese poder separador va mucho más allá de la visión nítida. Los poderes que se le atribuyen, de secar la leche del animal al que ataca -creencia tan difundida en nuestra época como en cualquier otra, aún en los pares más civilizados- de acarrear enfermedad y desventura, ¿habrá una mejor imagen de ese poder que la *invidia?* viene de videre. La invidia más ejemplar para nosotros, los analistas, es la que destaqué desde hace tiempo en Agustín para darle todo su valor, a saber, la del niño que mira a su hermanito colgado del pecho de su madre, que lo mira amare conspectu, con una mirada amarga, que lo deja descompuesto y le produce a él el efecto

de una ponzoña.

Para comprender qué es la invidia, en su función de mirada, no hay que confundida con los celos. El niño, o quien quiere, no envidia forzosamente aquello que apetece . ¿Acaso el niño que mira a su hermanito todavía necesita mamar? Todos saben que la envidia suele provocarla comúnmente la posesión de bienes que no tendrían ninguna utilidad para quien los envidia, y cuya verdadera naturaleza ni siquiera sospecha.

Esa es la verdadera envidia. Hace que el sujeto se ponga pálido, ¿ante, qué? -ante la imagen de una completud que se cierra, y que se cierra porque el a minúscula, el objeto a separado, al cual está suspendido, puede ser para otro la posesión con la que se satisface, la *Befriedigung*.

Hay que llegar a este registro del ojo desesperado por la mirada para captar el fondo civilizador, el factor de sosiego y encantador de la función del cuadro. La relación fundamental que existe entre él a y el deseo me servirá de ejemplo en lo que voy a introducir ahora respecto de la transferencia.

M Tort: -¿Podría usted precisar la relación que postuló entre el gesto y el instante de ver?

J. Lacan: ¿Qué es un gesto? ¿un gesto de amenaza, por ejemplo? No es un golpe que se interrumpe. Es, al fin y al cabo, algo hecho para detenerse y quedar en suspenso.

Tal vez lo complete después, pero como gesto de amenaza, se inscribe en un antes.

Esta temporalidad muy particular que definí con el término detención, y que crea tras sí su significación, nos permite distinguir entre gesto y acto.

Si usted asistió a la última Opera de Pekín, se habrá fijado en cómo combaten. Combaten como siempre se ha combatido, con mucho más gestos que golpes. Por supuesto, el espectáculo entraña un predominio absoluto de los gestos. En estas danzas, nadie se da golpes, todos se deslizan en espacios diferentes en los que se diseminan secuencias de gestos, pero son gestos que en el combate tradicional tienen valor de arma, en el sentido de que, en última instancia, pueden vale por sí mismos como instrumentos de intimidación. Todos sabemos que los primitivos se lanzan al combate con máscaras feroces, horribles, y con gestos aterradores. ¡No vayan a creer que eso se ha acabado! A los marines americanos les enseñan, para responder a los japoneses, a hacer tantas muecas como ellos. También podemos considerar que nuestras armas modernas son gestos. ¡Quiera Dios que no pasen de allí!

La autenticidad de lo que sale a la luz en la pintura está menoscabada para nosotros, los seres humanos, por el hecho de que sólo podemos ir a buscar nuestros colores donde están, o sea, en la mierda. Si aludí a los pájaros que podían desplumarse, es porque nosotros no tenemos esas plumas- El creador tan sólo puede participar de la creación de pequeñas deposiciones sucias, de una sucesión de sucias deposiciones yuxtapuestas. En la creación escópica estamos en esta dimensión -el gesto en tanto movimiento que se da a ver, que se ofrece a la mirada.

¿Le satisface esta explicación? ¿Fue esa la pregunta que me hizo?

M. Tort: -No, me hubiera gustado que precisara lo que usted dijo sobre esa temporalidad a la que ya aludió una vez, y que supone, según creo, unas referencias que usted postuló en otra parte sobre el tiempo lógico.

J. Lacan: -Mire, señale la sutura, la seudo identificación que existe entre lo que llamé el tiempo de detención terminal del gesto y lo que, en otra dialéctica, que he llamado didáctica de la prisa identificatoria, pongo como primer tiempo a saber, el instante de ver. Ambos se recubren pero, ciertamente, no son idénticos, puesto que uno es inicial y el otro terminal.

Déjeme añadir algo más, sobre lo cual no pude, por falta de tiempo, dar las indicaciones necesarias.

Este tiempo de la mirada terminal, que concluye un gesto, esto para mi estrechamente relaciónado con lo que digo luego del mal de ojo. La mirada en sí, no sólo termina el movimiento, también lo fija. Miren esas danzas que les mencionaba, siempre están marcadas por una serie de tiempos de detención en que los actores se detienen en una actitud bloqueada. ¿Qué es, por lo tanto, ese tope, ese tiempo de detención del movimiento? No es más que el efecto fascinador -se trata de despojar al mal de ojo de la mirada, para conjurarlo. El mal de ojo es el fascinum, es aquello cuyo efecto es detener el movimiento y, literalmente, matar a la vida. En el momento en que el sujeto se detiene y suspende su gesto, esto mortificado. El *fascinum* es la función antivida, antimovimiento, de ese punto terminal, y es precisamente una de las dimensiones en que se ejerce directamente el poder de la mirada. El instante de ver sólo puede intervenir aquí como sutura, empalme de lo imaginario y lo simbólico, y es retomado en una dialéctica, ese tipo de progreso temporal que se llama la prisa, el ímpetu, el movimiento hacia delante, que concluye en el *fascinum*.

Subraya la distinción total del registro escópico con respecto al campo invocante, vocatorio, vocacional. En el campo escópico, al contrario de lo que sucede en ese otro, el sujeto no esto esencialmente indeterminado. Hablando estrictamente, el sujeto está determinado por la separación misma que determina el corte del a, esto es, lo que de fascinador introduce la mirada. ¿Está un poco más satisfecho? ¿Completamente?.Casi.

F. WAHL: - Usted no mencionó un fenómeno que se sitúa, como el mal de ojo, en la civilización mediterránea, y que es el ojo profiláctico. Tiene una función de protección durante cierto trayecto y, está ligado no a una detención, sino a un movimiento.

J. Lacan: - Lo profiláctico es, por decir así, alopático, ya sea el cuerno, de coral o no, o mi otras cosas cuyo aspecto es más claro, como la turpicula res descrita, creo, por Varrón -es un falo, sencillamente. Pues el ojo cobra su función virulenta, agresiva, y no simplemente de señuelo como en la naturaleza, porque todo deseo humano se basa en la castración.

Podemos encontrar entre esos amuletos formas en las que se esboza un contra-ojo -es algo homeopático. Por ese lado se logra introducir dicha función profiláctica.

Yo pensaba, por ejemplo, que en la Biblia tenía que haber pasajes en que el ojo diera buena suerte. Vacilé en uno que otro lugar -definitivamente, no. El ojo puede ser profiláctico, pero en todo caso no es benéfico, es maléfico. En la Biblia, y aún en el Nuevo Testamento, no hay ojo bueno, pero malos, por doquier.

J.-A. MILLER: -Usted nos ha explicado, a lo largo de varias lecciónes, que el sujeto no es localizable en la dimensión de la cantidad o de la medida, en un espacio- cartesiano. Por otra parte, dijo que la investigación de Merleau-Ponty, coincidía con la suya, afiné incluso que postulaba los puntos de referencia del inconsciente....

J. LACAN: -No dije eso. Emití la suposición de que las pocas pistas que hay de la mostaza inconsciente en sus notas quizás lo hubieran llevado a pasar, digamos, a un campo. Pero no estoy seguro.

J.-A. Miller: -Continúo. Si Merleau-Ponty busca subvertir el espacio cartesiano, ¿lo hará para subvertir el espacio trascendental de la relación con el Otro? .No, lo hace para acceder a la dimensión llamada de la intersubjetividad, o bien la del mundo llamado preobjetivo, salvaje, primordial. Esto me lleva a preguntarle si Lo Visible y lo Invisible lo incita a cambiar algo del artículo sobre Maurice Merleau-Ponty que usted publicó en un número de Les Temps Modernes.

J. LACAN: -Absolutamente nada.



Clase 10

Presencia del analista

15 de Abril de 1964

Para evitar que siempre tenga que buscar una caja de cerillas, me han dado una, de este tamaño que pueden ver, en la cual está escrita esta fórmula -**el arte de escuchar**

casi equivale al de buen decir- Esto reparte nuestras tareas. Esperemos estar poco más o menos a su altura.

Hoy trataré de la transferencia, es decir, abordaré la cuestión, esperando llegar a darles una idea de su concepto, según el proyecto que anuncié en nuestra segunda conversación.

La transferencia, en opinión común, es representada como un afecto. Se la califica, vagamente, de positiva, o de negativa. Generalmente se admite, no sin algún fundamento, que la transferencia positiva es el amor -sin embargo, hay que decir que este término, en el empleo que se hace de él, tiene un uso totalmente aproximativo.

Freud planteó, muy pronto, la cuestión de la autenticidad del amor tal como se produce en la transferencia .Por decirlo todo, la tendencia general sostiene que se trata de una especie de falso amor, de sombra de amor. Freud, por el contrario, está lejos de haber hecho inclinar la balanza en ese sentido .No es uno de los menores intereses de la experiencia de la transferencia el plantear para nosotros, más adelante, quizás el que nunca se ha podido fijar la cuestión de lo que se llama el amor auténtico, *eine echte liebe.*

En la transferencia negativa se es más prudente, más moderado, en la manera cómo se la evoca, y nunca se la identifica con el odio Se emplea más bien el término ambivalencia, término que, todavía más que el primero, enmascara muchas cosas, cosas confusas cuyo manejo no siempre es adecuado.

Diremos con más exactitud que la transferencia positiva se da cuando aquel del que se trata, el analista en este caso, ¡pues bien! cae simpático -Y negativa, cuando no se le quitan los ojos de encima.

Hay otro empleo del término transferencia que merece ser distinguido, cuando se dice que estructura todas las relaciones particulares con ese otro que es el analista y el valor de todos los pensamientos que gravitan alrededor de esa relación ha de ser connotado con un signo de reserva particular .De ahí la expresión -siempre colocada en nota como una especie de paréntesis, de suspensión, incluso de sospecha, cuando es introducida a propósito de la conducta de un sujeto está en plena transferencia. Lo cual supone que todo su modo de percepción está reestructurado sobre el centro prevalente de la transferencia.

No prosigo más allá porque esta doble referencia semántica me parece por el momento suficiente. Por supuesto, no podremos contentamos con ello de ningún modo, puesto que nuestro objetivo radica en aproximamos al concepto de la transferencia.

Este concepto está determinado por la función que tiene en una praxis .Este concepto dirige la manera de tratar a los pacientes. Y a la inversa, la manera de tratarlos gobierna al concepto.

Puede parecer que eso es, desde un principio, zanjar la cuestión de saber si la transferencia está o no, ligada a la práctica analítica, si es su producto, incluso su artefacto, alguno, Ida Macalpine, entre los numerosos autores que se han visto llevados a opinar sobre la transferencia en ese sentido.

Cualquiera que sea su mérito -se trata de una persona muy testaruda- digamos a continuación que nosotros no podemos en modo alguno, acoger esta posición extrema.

De todos modos, no es zanjar la cuestión el abordarla así. Incluso si hemos de considerar la transferencia como un producto de la situación analítica, podemos decir que esa situación no podría crear en su totalidad el fenómeno y, para producirlo, es preciso que haya, fuera de ella, posibilidades ya presentes a las que proporcionará su composición, quizás única.Ello no excluye en modo alguno, allá donde no hay analista en el horizonte, que pueda haber ahí, propiamente, efectos de transferencia exactamente estructurables como el juego de la transferencia en el análisis. Simplemente, el análisis, al descubrirlos, permitirá darles un modelo experimental, que no será forzosamente del todo diferente del modelo que llamaremos natural. De modo que hacer emerger la transferencia en el análisis, en el cual encuentra sus fundamentos estructurales, puede ser muy bien la única manera de introducir la universalidad de la aplicación de este concepto. Bastará entonces con cortar el cordón de su estiba en la esfera del análisis, y mucho más afín, de la doxa que es colindante.

Todo eso, después de todo, no es más que truísmos. Al menos valía la pena, de entrada, plantear su límite.

Esta introducción tiene como objetivo recordarles lo siguiente: abordar los fundamentos del psicoanálisis supone que aportamos a ello, entre los conceptos mayores que los fundamentan, una cierta coherencia. Ello ya aparece en la manera cómo he abordado el concepto del inconsciente -que pueden recordar que no he podido separarlo de la presencia del analista.

Presencia del analista es un término muy hermoso, que iríamos muy descaminados si lo redujésemos a esa especie de sermoneo lacrimoso, a esa ampulosidad serosa, a esa caricia algo pegajosa, encarnada en un libro aparecido con este título.

La misma presencia del analista es una manifestación del inconsciente, de manera que cuando en la actualidad se manifiesta en ciertos encuentros como rechazo del inconsciente -se trata de una tendencia, y confesada, en el concepto del inconsciente.

Tienen ahí un acceso rápido a la formulación que he colocado en primer plano, de un movimiento del sujeto que no se abre más que para cerrarse de nuevo, en una cierta pulsación temporal -pulsación que señalo como más radical que la inserción en el significante que sin duda la motiva, pero que no es primaria al nivel de la esencia, ya que se me ha provocado a hablar de esencia.

He indicado, de un modo mayéutico, erístico: que en el inconsciente había que ver los efectos de la palabra en el sujeto -por cuanto estos efectos son tan radicalmente primarios que propiamente son lo que determina el estatuto del sujeto como sujeto. Esta es una proposición destinada a restituir en su lugar al inconsciente freudiano. De seguro, el inconsciente estaba presente desde siempre, existía, actuaba, antes de Freud, pero importaba señalar que todas las acepciones que se han dado, antes de Freud, de esta

función del inconsciente, no tiene absolutamente nada que ver con el inconsciente de Freud.

El inconsciente primordial, el inconsciente función arcaica, el inconsciente presencia velada de un pensamiento que hay que colocar al nivel del ser antes de que se revele, el inconsciente metafísico de Eduardo Von Hartmann cualquiera que sea la referencia que haga de él Freud en un argumento *ad hominem*-, el inconsciente sobre todo como instinto -todo eso no tiene nada que ver con el inconsciente de Freud, nada que ver, cualquiera que sea el vocabulario analítico, sus inflexiones, sus desviaciones-, nada que ver con nuestra experiencia. Interpelaré aquí a los analistas: ¿han tenido nunca, aunque sólo sea por un momento, la sensación de tocar la pasta del instinto ?

En mi informe de Roma procedí a una nueva alianza con el sentido del descubrimiento freudiano. El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra en un sujeto, a ese nivel en que el sujeto se constituye con los efectos del significante. Esto señala que con el término sujeto —por ello lo he recordado en un principio- no designamos el substrato viviente que es preciso al fenómeno subjetivo, ni ninguna clase de substancia, ni ningún ser del conocimiento en su *pathía*, secundaria o primitiva, ni siquiera el logos que se encarnaría en algún lugar, sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento que la duda se reconoce como certeza, excepto que, por nuestro abordaje, los cimientos de ese sujeto se revelan mucho más amplios, pero a la vez mucho mis serviles, en cuanto a la certeza que pierde, ahí se da lo que es el inconsciente.

Existe un lazo entre ese campo y el momento, momento de Freud, en que se revela .Lo que expreso es ese lazo, al compararlo al quehacer de un Newton, un Einstein, un Planck, quehacer a-cosmológico, en el sentido que todos esos campos se cárácterizan por trazar en lo real un surco nuevo con respecto al conocimiento que desde la eternidad podríamos atribuir a Dios.

Paradójicamente, la diferencia que asegura la más segura subsistencia del campo de Freud es que el campo freudiano es un campo que, por su naturaleza, se pierde .Aquí es donde la presencia del psicoanalista es irreductible, como testigo, de esa pérdida.

A este nivel, no tenemos nada más que extraer de ello, pues se trata de una pérdida completa, que no se salda con ninguna ganancia a no ser por su reanudación en la función de la pulsación. La pérdida se produce necesariamente en una zona de sombra que designa el trazo oblicuo con que divido las formulas que se despliegan, lineales, frente a cada uno de estos términos: inconsciente, repetición, transferencia.

Esta zona de la pérdida incluso implica, en cuanto a esos hechos de práctica analítica, un cierto reforzamiento del oscurantismo, muy cáracterístico de la condición del hombre en nuestro tiempo de pretendida información -oscurantismo que, sin saber demasiado por qué, confío que en el futuro parecerá inaudito. La función que ha tornado el psicoanálisis en la propagación de ese estilo que se denomina *American way of life* es propiamente lo que designo con el término de oscurantismo, en tanto que viene marcado por la revalorización de nociones desde hace tiempo refutadas en el campo del psicoanálisis, como el predominio de las funciones del yo.

Por esa razón, pues, la presencia del psicoanalista, por la vertiente misma por donde aparece la vanidad de su discurso, ha de ser incluida en el concepto del inconsciente. Los psicoanalistas de hoy hemos de tener en cuenta esta escoria en nuestras operaciones, como el *caput mortuum* del descubrimiento del inconsciente. Ella justifica el mantenimiento, en el interior del análisis, de una posición conflictiva, necesaria para la propia existencia del análisis.

Si es cierto que el psicoanálisis repose en un conflicto fundamental, en un drama inicial y radical en cuanto a lo que se puede colocar bajo la rúbrica de lo psíquico, la novación a la que he aludido, y que se llama recuerdo del campo y de la función de la palabra y del lenguaje en la experiencia psicoanalítica, no pretende ser una posición exhaustiva con respecto al inconsciente, puesto que es a su vez intervención en el conflicto. Este recuerdo tiene su alcance inmediato en cuanto que tiene una incidencia transferencial, además, esto ha sido reconocido por el hecho de que, precisamente, se ha podido reprochar a mi seminario el desempeñar, con respecto a mi audiencia, una función considerada por la ortodoxia de la asociación psicoanalítica como peligrosa, el intervenir en la transferencia .Ahora bien, en vez de recusarla, esta incidencia me parece, en efecto, radical, por ser constitutiva de esa renovación de la alianza con el descubrimiento de Freud. Esto indica que la causa del inconsciente -y pueden ver claramente que aquí la palabra causa hay que tomarla en su ambigüedad, causa por sostener, pero también función de la causa al nivel del inconsciente- esta causa ha de ser concebida principalmente como una causa perdida. Y esa es la única posibilidad que tenemos para ganarla.

Es por ello que he puesto el relieve en el mal conocido concepto de repetición ese resorte que es el del encuentro siempre evitado de la posibilidad falida,. La función del fracaso esta en el centro de la repetición analítica. La cita siempre es falida, lo cual produce con respecto a la *tyche*, la vanidad de la repetición, su ocultación constitutiva.

El concepto de la repetición nos obliga a tropezar con el dilema, o a asumir pura y simplemente nuestra implicación como analistas en el carácter erístico de la concordancia de toda exposición de nuestra experiencia, o pulir el concepto al nivel de algo que seria imposible objetivizar, a no ser un análisis trascendental de la causa.

Esto se formularía a partir de la formulación clásica de la ablata causa *tollitur effectus* -sólo tendríamos que subrayar el singular de la prótasis, ablata causa poniendo en plural los términos de la *apódosis tolluntur effectus*- lo cual querrá decir que los efectos sólo se encuentran bien en ausencia de la causa. Todos los efectos están sometidos a la presión de un orden transfactual, causal, que de entrar en su danza, pero si se agarran bien de la mano, como en la canción, obstaculizaran a la causa para que se inmiscuya en su corro.

En este lugar, hay que definirla causa inconsciente, no como un ente, ni como un (escritura en griego), un no-ente -como lo hace creo Henri Ey, un no-ente de la posibilidad. Es un (escritura en griego) de la interdicción, que dirige al ser un ente a pesar de su no-advenimiento, es una función de lo imposible sobre el que se funda una certeza.

Eso es lo que no conduce a la función de la transferencia. Pues este indeterminado del puro ser que no tiende en modo alguno a la determinación, esta posición primaria del inconsciente, que se articula como constituido por la función primaria del sujeto -es a eso a

lo que nos da acceso la transferencia, de una manera enigmática. Un nudo gordiano nos ha conducido a eso -el sujeto busca obtener su certeza. Y la certeza del propio analista en lo concerniente al inconsciente no puede ser extraída del concepto de la transferencia

Resulta, entonces, sorprendente notar la multiplicidad, la pluralidad, hasta la plurivalencia, de concepciones que en el análisis se han formulado sobre la transferencia. No pretenderé que hagan una revisión exhaustiva. Intentaré guiarles por los caminos de una exploración escogida.

En su emergencia en los textos y las enseñanzas de Freud, nos acecha un deslizamiento, que no podríamos imputarle consiste en no ver en el concepto de la transferencia más que el concepto mismo de la repetición. No olvidemos que, cuando Freud nos lo presenta, nos dice: Lo que no puede ser rememorado se repite en la conducta. Esta conducta, para revelar lo que repite, es entregada a la reconstrucción del analista.

Podemos llegar a creer que la opacidad del traumatismo -tal como es mantenida en su función inaugural por el pensamiento de Freud, es decir, para nosotros, la resistencia de la significación- es entonces tenida principalmente por responsable del limite de la rememoración .Y después, de todo, podríamos encontramos cómodamente ahí, en nuestra propia teorización, reconociendo que se da ahí un momento muy significativo de la transmisión de poderes del sujeto al Otro, el que llamamos el gran Otro, el lugar de la palabra, y virtualmente el lugar de la verdad.

¿Es ése el punto de aparición del concepto de transferencia? Eso es lo que ocurre en apariencia, y a menudo no se va más allá. Pero miremos de más cerca. Ese momento, en Freud, no es simplemente el momento-limite que correspondería a lo que he designado como el momento del cierre del inconsciente, pulsación temporal que lo hace desaparecer en un cierto punto de su enunciado. Freud, cuando introduce la función de la transferencia, tiene cuidado en señalar ese momento como la causa de lo que llamamos transferencia. El Otro, latente o no, está presente, desde antes, en la revelación subjetiva .Ya está allá cuando algo ha empezado a entregarse del inconsciente.

La interpretación del analista no hace más que encubrir el hecho de que el inconsciente -si es lo que yo digo, a saber, juego del significante- ya ha procedido en sus formaciones -sueño, lapsus, chiste o síntoma- por interpretación. El Otro, el gran Otro ya está allí, en cualquier abertura, por fugitiva que sea, del inconsciente.

Lo que Freud nos indica, desde un principio, es que la transferencia es esencialmente resistente, *Übertragungs widerstand*. La transferencia es el medio por el que se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se cierra de nuevo. En vez de ser la transmisión de los poderes, al inconsciente, la transferencia es por el contrario su cierre.

Lo cual es esencial para señalar la paradoja que, se expresa bastante comúnmente -y puede encontrarse incluso en el texto de Freud- en lo siguiente: que el analista ha de esperar la transferencia para empezar a dar la interpretación.

Quiero acentuar esta cuestión porque es la línea divisoria entre la buena y la mala manera de concebir la transferencia.

En la práctica analítica existen múltiples maneras de hacerlo. No se excluyen forzosamente. Pueden ser definidas a diferentes niveles- Por ejemplo, si las concepciones de la relación del sujeto con tal o cual de esas instancias, que en el segundo tiempo de su tópica Freud pudo definir cómo el ideal del yo o el superyó, son parciales, eso a menudo no es más que dar tan sólo un punto de vista lateralizado de lo que es esencialmente la relación con el gran Otro.

Pero hay otras divergencias que son irreductibles. Es una concepción que, allá donde se formule, tan sólo puede contaminar la práctica -la que quiere que el análisis de la transferencia procede sobre el fundamento de una alianza con la parte sana del yo del sujeto, y consiste en apelar a su sensatez, para hacerle observar el carácter ilusorio de tales o cuales de sus conductas en el interior de la relación con el analista. Eso es una tesis que subvierte lo que está en cuestión, a saber, la presentificación de esta esquizia del sujeto, realizada aquí, efectivamente, en la presencia, apelar a una parte sana del sujeto, que estaría en lo real apto, para juzgar con el analista lo que ocurre en la transferencia, significa ignorar que es precisamente esa parte la interesada en la transferencia, que es ella la que cierra la puerta, o la ventana, o los postigos, como les parezca mejor -y que la bella con la que se quiere hablar está allá detrás, y que no exige más que volver a abrir los postigos. Es por eso que en ese momento la interpretación se vuelve decisiva, pues es a la bella a quien hay que dirigirse.

Tan sólo indicaré aquí la reversión que implica este esquema con respecto al modelo que se tiene en la cabeza. En algún lugar digo que el inconsciente es el discurso del Otro .Ahora bien, el discurso del Otro que se trata de realizar, el del inconsciente, no esta más allá del cierre, está fuera. El es el que, por la boca del analista, llama para la reabertura del postigo.

Lo cual no quiere decir que no haya una paradoja al designar en ese movimiento de cierre, el momento inicial en que la interpretación puede lograr su alcance. Y aquí se revela la crisis conceptual permanente que existe en el análisis, en lo que se refiere a la manera cómo conviene concebir la función de la transferencia.

La contradicción de su función, que la hace captar como el punto de impacto del alcance interpretativo en eso mismo que con respecto al inconsciente, es momento de cierre- eso es lo que necesita que lo tratemos como es, a saber, un nudo. Que lo tratemos o no como un nudo gordiano es algo que está por verse. Es un nudo y nos incita a dar cuenta de él- lo cual lo he dicho durante varios años, mediante consideraciones de topología que, espero, no parecerán superfluas al recortarlas.

Hay una crisis en el análisis, y me fundamento en que no se da ahí nada de parcial; escojamos sino el último texto, que puede manipularla de la forma más brillante, ya que no pertenece a un espíritu mediocre, Se trata de un artículo conciso, muy sobrecogedor, de Thomas S. Szasz -que nos habla de Siracusa, lo cual no lo emparenta ¡ay!, con Arquímedes, pues esta Siracusa está en el estado de Nueva York- parecido en el último numero del *International Journal of Psychoanalysis*.

Para este artículo su autor se ha inspirado en un idea coherente con la investigación que aspira a sus artículos precedentes, una investigación verdaderamente emocionante de la autenticidad del camino analítico.

Resulta por completo sorprendente, que un autor, por otra parte de los más estimados en su circulo, que es el del psicoanálisis, exactamente americano, considere a la transferencia como no otra cosa que una defensa del psicoanalista y desemboque en una conclusión como ésta: *La transferencia es el pivote sobre el que descansa toda la estructura del tratamiento psicoanalítico.*

Se trata de un concepto que se llama *inspired* -siempre desconfío de los falsos amigos en el vocabulario inglés.[y busqué sopesar su traducción] Este *inspired* no creo que quiera decir inspirado, sino algo así como oficioso -se trata de un concepto tan oficioso como indispensable -cito- que da asilo- *harbour*- a los gérmenes, no sólo de su propia destrucción, sino de la destrucción del propio psicoanálisis. ¿Por qué?. Porque tiende a colocar a la persona del analista más allá de la prueba de realidad, tal como pueda tenerla de sus pacientes, de sus colegas y de él mismo. Este riesgo -*this hazard* -ha de ser francamente -*frankly*- reconocido. Ni la profesionalización, ni la elevación de los standard, ni los análisis didácticos llevados hasta la coerción -*coerced training analysis*- pueden protegernos contra ese peligro. Y aquí se da la confusión, sólo la integridad del analista y de la situación analítica puede salvarnos de la extinción de -*the unique dialogue*- del diálogo único entre el analista y el analizado.

Este atolladero totalmente fecundo es necesario, para el autor, por el hecho de que lo puede concebir el análisis de la transferencia más que bajo los términos de un asentimiento obtenido de la parte sana del yo, la que es apta para juzgar la realidad y zanjar la ilusión.

Su artículo, lógicamente, empieza así: la transferencia es parecida a conceptos como los del error, la ilusión o el de fantasía. Una vez obtenida la presencia de la transferencia, se trata de una cuestión de acuerdo entre el analizado y el analista, salvo que, al ser el analista aquí juez sin apelación y sin recurso, nos vemos conducidos a denominar todo análisis de la transferencia como campo de puro riesgo, sin control.

He tomado este artículo sólo como un caso límite, pero demostrativo, para incitarnos a restituir aquí una determinación que haga entrar en juego otro orden. Este orden es el de la verdad. La verdad sólo se fundamenta en lo que la palabra, incluso mentirosa, allí apela y allí suscita. Esta dimensión siempre está ausente del lógico-positivismo que se encuentra dominando el análisis del concepto de la transferencia realizado por Szasz.

A propósito de mi concepción de la dinámica inconsciente, se ha podido hablar de intelectualización -bajo el pretexto de que en él colocaba en primera fila la función del significante. ¿No vemos claro que es en ese modo de operaren el que se ventila la confrontación de una realidad y de una connotación de ilusión referida al fenómeno de la transferencia- donde reside aunque no lo parezca la pretendida intelectualización?

En vez de tener que considerar dos sujetos, en una posición dual que discutir una objetividad que estaría ahí, registrada como el efecto de caída de una comprensión en el comportamiento, precisamos hace surgir el dominio del engaño posible. Cuando les he introducido el sujeto de la certeza cartesiana como el punto de partida necesario de todas nuestras especulaciones sobre lo que revela el inconsciente, he señalado contrariamente en Descartes el papel de balancín esencial que es Otro que, se dice, en ningún caso ha de ser engañoso. Ese Otro en el análisis, el peligro radica en que sea engañado. Esta no es la única dimensión que hay que aprender en la transferencia. Sin embargo, reconozcan que existe un dominio donde en el discurso el engaño tiene en alguna parteposibilidades de triunfar, es con seguridad el amor que proporciona el modelo. ¡Qué mejor manera de asegurarse, en el punto en que uno se engaña, que persuadir al otro de la verdad de lo que se emite! ¿No se da ahí una estructura fundamental de la dimensión del amor que la transferencia nos da ocasión para poner en imagenes? Al persuadir al otro que tiene lo que puede completarnos, nos aseguramos el poder continuar desconociendo precisamente lo que nos falta. El círculo del engaño, en tanto que en el momento preciso hace surgir la dimensión del amor eso es lo que nos servirá de puerta ejemplar, para el próximo día demostrar su rodeo.

Pero eso no es todo lo que tengo que mostrarles, pues eso no es lo que causa radicalmente el cierre que implica la transferencia. Lo que lo causa, que será la otra cara de nuestro examen de los conceptos de la transferencia, es -remitiendo al punto de interrogación inscrito en la parte izquierda, parte de sombra, reservada- lo que he designado mediante objeto **a.**

F. Wahl: -¿Con qué teoría del conocimiento, en el sistema de las teorías existentes, podría relaciónarse lo que usted ha dicho en la primera mitad de la conferencia?

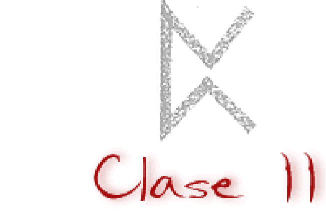
J. LACAN:- Como estoy diciendo que la novedad del campo freudiano es darnos en la experiencia algo fundamentalmente captado de esa manera, no resulta tan sorprendente que encuentren su modelo en Plotino.

Dicho esto, sé que, a pesar de mi negativa a seguir la primera pregunta de Miller sobre el sujeto de una ontología del inconsciente, he soltado, sin embargo, un pequeño cabo de la cuerda por referencias muy precisas. He hablado del (escritura en griego) aludía de un modo muy preciso a la formulación que da de ello Henri Ey, de la que no podemos decir que sea de la mayor competencia en lo que se refiere a lo que hay del inconsciente -llega a situar en algún lugar al inconsciente en su teoría de la conciencia. He hablado del (escritura en griego) lo prohibido, de lo dicho-que-no. Esto no llega muy lejos como indicación propiamente metafísica, y no pienso transgredir los límites que me he fijado a mí mismo. Pero a pesar de todo, eso estructura de un modo perfectamente transmisible los puntos hacia los que ha dirigido su pregunta. En el inconsciente hay un saber, que no hay que concebir en absoluto como saber por acabarse, por clausurarse.

(escritura en griego) todavía se sustantiva demasiado el inconsciente al dar semejantes formulas. Es por eso que las evito muy cuidadosamente. Lo que hay mis allá, lo que hace un momento he llamado la bella detrás de los postigos, es eso de lo que se trata y que hoy no he abordado en modo alguno. Se trata de señalar cómo algo del sujeto está, por detrás, imantado, imantado a un grado profundo de disociación, de esquizia. Ese es el punto clave donde hemos de ver el nudo gordiano.

P. Kaufmann: -¿Qué relación hay entre lo que usted ha designado como escoria y eso de lo que usted ha hablado anteriormente como resto?

J. LACAN: -El resto siempre es en el destino humano, fecundo. La escoria es el resto extinguido, aquí, el término escoria se emplea de un modo completamente negativo, apunta a esa verdadera regresión que puede producirse en el plano de la teoría del conocimiento psicológico, en la medida que el analista se encuentra colocado en un campo del que sólo puede huir. Entonces busca seguridad en teorías que se ejercen en el sentido de una terapéutica ortopédica, conformizante, procurando al sujeto el acceso a las concepciones más míticas de la *happiness*. Eso, con el manejo sin critica del evolucionismo, ha creado el ambiente de nuestra época. La escoria, aquí, son los propios analistas, no otra cosa -mientras que el descubrimiento del inconsciente todavía es joven, y se trata de una oportunidad sin precedentes de subversión.



Clase 11

Análisis y verdad o el cierre del inconsciente

22 de Abril de 1964

El último día introduje el concepto de transferencia. Lo hice de un modo problemático, basándome en las dificultades que impone al analista. Me acogí al azar que me ofreció el encuentro del último articulo publicado en el órgano más oficial del psicoanálisis, el *International Journal of Psychoanalysis*, que incluso llega a poner en tela de juicio la utilización en el análisis de la noción de transferencia. Voy a proseguir su lectura.

Según el autor, se supone que el analista apunta para el paciente los efectos de discordancias, más o menos manifiestas, que se producen con respecto a la realidad de la situación analítica, a saber, los dos sujetos reales que están allí presentes.

En primer lugar están los casos en los que el efecto de discordancia es bien evidente. Podemos verlo ejemplificado en la pluma humorística de un Spitz, un veterano que sabe un rato, para divertir a su público. Toma como ejemplo a una de sus pacientes que, en un sueño llamado de transferencia es decir, de realizaciones amorosas con su analista, en este caso, Spitz lo ve provisto de una cabellera tan rubia como abundante, lo cual, para todo aquél que ha entrevisto el cráneo como un huevo del personaje, y es lo bastante conocido como para ser célebre representar un caso en el que el analista podrá mostrar fácilmente al sujeto a qué distorsiones le han empujado los efectos de inconsciente.

Pero cuando se trata de calificar una conducta del paciente considerada como desatenta con respecto al analista -una de dos, nos dice Szasz, o bien el paciente está de acuerdo, o si no lo está, no dirimirá sino la posición de principio de que el analista siempre tiene razón. Lo cual nos echa de nuevo hacia ese polo a la vez mítico e idealizante que Szasz llama integridad del analista. ¿Que puede querer decir eso, a no ser el llamamiento a la dimensión de la verdad?

Por tanto no puedo situar este artículo más que en esa perspectiva -que su propio autor lo coloca, considerándolo como operando no en calidad heurística, sino erística, y manifestando, en su reflexión en atolladero, la presencia de una verdadera crisis de conciencia en la función del analista. Esta crisis de conciencia sólo nos interesa de un modo lateral, puesto que hemos mostrado que a ello conduciría necesariamente una cierta manera unilateral de teorizar la práctica del análisis de la transferencia. Esa es una pendiente que nosotros, desde hace tiempo, hemos denunciado.

Para reducirnos a los datos casi fenomenológicos que nos permitan volver a situar el problema allí donde es, el último día les indiqué que, -en la relación de uno al otro que se instaura en el análisis-, es eludida una dimensión.

Está claro que esta relación se instaura en un plano que no es en modo alguno recíproco, ni simétrico. Eso es lo que Szasz constata, para deplorarlo sin razón alguna en esa relación de uno al otro, se instituye una búsqueda de la verdad en la que uno es supuesto saber al menos saber más que el otro. De éste, el pensamiento surge al momento, que no sólo no es mucho que se engaña sino también que se puede, engañarse; El engañarse, al mismo tiempo, es achacado al sujeto. No se trata simplemente que el sujeto esté, de una manera estática, en la falta, en el error. Ocurre que, de un modo movedizo, en su discurso, está situado esencialmente en la dimensión del engañarse.

Encuentro aún la indicación en otro analista. Se trata de Nünberg, que escribió en 1926, en el *Internacional Journal of Psychoanalysis*, un articulo que titula *The Will of recovery*. ***Recovery*** no es, propiamente hablando, la curación, es la restauración, el retorno. La palabra está muy bien escogida y plantea una cuestión que merece atención. ¿Qué es lo que, a fin de cuentas, puede empujar al paciente a recurrir al analista, para pedirle algo que llama la salud, cuando su síntoma -nos lo dice la teoría- se produce para aportarle algunas satisfacciónes?.

Mediantes muchos ejemplos, y no de los menos humorísticos, Nümberg no tiene dificultades para mostrar que no es preciso dar muchos pasos en el análisis para ver a veces resplandecer que lo que ha motivado en el paciente la búsqueda de la salud, del equilibrio, es precisamente su intención inconsciente, en su alcance más inmediato. ¡Que abrigo, por ejemplo, le ofrece el recurso al análisis, para restablecer la paz de su matrimonio, cuando se ha producido algún tropiezo en su función sexual, o algún deseo extra-conyugal!. Desde los primeros momentos el paciente se revela desear, bajo la forma de una suspensión provisional de su presencia en su hogar, lo contrario de lo que ha venido a proponer como objetivo primero de su análisis -no la restitución de su situación familiar, sino su ruptura.

Nos encontramos ahí, por último -en el acto mismo del compromiso del análisis y por tanto también en sus primeros pasos- puestos en contacto con máximos con la profunda ambigüedad de toda aserción del paciente y por el hecho de que por sí misma tiene una doble faz. Es en primer lugar como instituyéndose en, e incluso por, una cierta mentira que vemos instaurarse la dimensión de la verdad, en la cual no es, propiamente hablando, quebrantada, puesto que la mentira como tal se erige en esta dimensión de la verdad.

Comprenderán por qué la relación del sujeto con el significante es el punto de referencia que hemos querido poner en el primer plano de una rectificación general de la teoría analítica, pues también es primero y constituyente en la instauración de la experiencia analítica, como primero y constituyente en la función radical del inconsciente-

Sin duda, eso es, en nuestra incidencia didáctica, limitar el inconsciente a lo que podemos llamar su plataforma más estrecha. Pero con respecto a este punto de división podemos no cometer errores por el lado de alguna sustantificación.

Centraremos las cosas en el esquema de cuatro esquinas de nuestro grafo, que distingue a sabiendas el plano de la enunciación del piano del enunciado. Su uso viene aclarado en cuanto un pensamiento demasiado formal introduce absurdidades, como se ve una antinomia de la razón en el enunciado yo miento, cuando cada uno sabe que no existe ninguna.

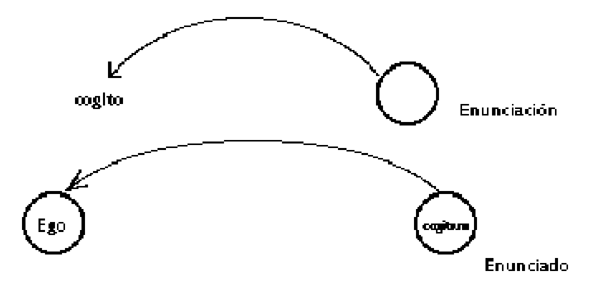
Es totalmente falso responder a ese yo miento con: si dices yo miento, es que dices la verdad y, por tanto, no mientes, y así sucesivamente Es por completo evidente que el yo miento, a pesar de su paradoja, es perfectamente válido. En efecto, el yo que enuncia, el yo de la enunciación no es lo mismo que el yo del enunciado, es decir, el *shifter* que, en el enunciado, lo designa. Por eso, desde el punto en que yo enuncio, me es perfectamente posible formular de un modo válido que el yo que, en ese momento, formula el enunciado-

está mintiendo que ha mentido poco antes, que miente des-pués, o incluso, que al decir yo miento afirma que tiene la intención de engañar. No hay que ir muy lejos para conseguir un ejemplo -vean la historieta judía del tren que uno d e los dos sujetos de la historia afirma al otro que va a coger. -Voy a Lemberg, -le dice, a lo cual el otro le responde -¿por qué me dices que vas a Lemberg ya que allí vas realmente? y, si me lo dices, ¿es para que crea que vas a Cracovia?.

Esta división entre el enunciado y la enunciación hace que efectivamente el yo miento que está al nivel de la cadena del enunciado -el miento es un significante que forma parte, en el Otro, del tesoro de vocabulario en el que el yo, determinado retroactivamente, se convierte en significación engendrada al nivel del enunciado, de lo que produce al nivel de la enunciación- resulte un yo te engaño.

El yo te engaño proviene del punto desde donde el analista espera al sujeto, y le remite según la formula, su propio mensaje en su significación verdadera, decir, bajo una forma invertida. Le dice -en ese yo te engaño, lo que tú envías como mensaje es lo que yo te expreso y, haciéndolo así, tu dices la verdad.

En el camino del engaño en el que el sujeto se aventura, el analista en situación de formular ese tú dices la verdad, y nuestra interpretación nunca tiene sentido más que en estadimensión.



Quería indicarles el recurso que nos ofrece este esquema para comprender el quehacer fundamental de Freud, en el que dato la posibilidad del descubrimiento del inconsciente -que, en verdad, está ahí desde siempre, tanto en el tiempo de Tales como al nivel de los modosrelacionesin-ter-humanasmásprimitivas.

Traslademos a este esquema el yo pienso cartesiano.

gráfico(2)

De seguro, distinción entre enunciación y enunciado es lo que siempre hace posible deslizamiento, y el punto de tropiezo eventual. En efecto, si algo del cogito es instituido, es el registro del pensamiento, en tanto que extraído de una oposición a la extensión -estatuto frágil, pero estatuto suficiente en el orden de la constitución significante. Digamos que es ocupar su sitio al nivel de la enunciación lo que da su certeza al cogito. Pero el estatuto del yo; pienso es tan reducido, tan mínimo tan puntual -y podría además estar afectado con la connotación del eso no quiere decir nada- como el del yo miento de hace un momento.

Quizás el yo pienso, reducido a esa puntualidad de no asegurarse más que la duda absoluta en lo que se refiere a toda significación, incluida la suya incluso tiene un estatuto todavía más frágil que aquel donde ha podido atacarse al yo miento.

Por eso, me atrevería a calificar al yo pienso cartesiano de participar en su esfuerzo de certeza, de una especie de aborto. La diferencia de estatuto que da al sujeto la dimensión descubierta del descubrimiento freudiano, depende del deseo que hay que situar al nivel de cogito. Todo lo que anima, eso de lo que habla toda enunciación, pertenece al deseo. Les hago observar, de paso, que el deseo tal como la formulo, con respecto a lo que Freud nos aporta, quiere decir más.

Prenderé la función del cogito cartesiano del término feto u homúnculo. Viene ejemplificada por la caída, que no ha dejado de producirse en la historia de lo que se llama el pensamiento, que consiste en tomar ese yo del cogito por el homúnculo que, desde hace tiempo, es representado cada vez que se quiere hacer psicología -cada vez que se explica la inanidad o la discordancia psicológica por la presencia, en el interior del hombre, del famoso hombrecillo que lo gobierna, que es el conductor del carro, el punto llamado en nuestros días de síntesis. Este hombrecillo ya fue denunciado en su función por el pensamientopre-socrático.

Por el contrario en nuestro vocabulario, simbolizamos por S tachada **($)** al sujeto, en tanto que constituido como segundo con respecto al significante.

Para ilustrarlo les recordé que la cosa puede presentarse de la manera más simple en el trazo unario. El primer significante es la cerda, por el cual se marca, por ejemplo, que el sujeto ha matado a un animal, mediante lo cual no se embrollará en su memoria cuando hay matado otros diez. No tendrá que recordar cuál es cual, y a partir de ese trazo unario los contara.

El trazo unario, el propio sujeto se localiza en él, y en primer lugar se marca como tatuaje, primero de los significantes. Cuando este significante, este uno, está instituido -la cuenta es un uno. Es al nivel, no del uno sino de un uno, al nivel de la cuenta, que el sujeto tiene que situarse como tal. En lo cual ya, los dos unos se distinguen. Se marca así la primera esquicia que hace que el sujeto como tal se distinga del signo con respecto al cual, en primer lugar, ha podido constituirse como sujeto. Les enseño por eso a guardarse de confundir la función del con la imagen del objeto a, en tanto que es así como el sujeto se ve, redoblado -se ve como constituido por la imagen reflejada, momentánea, precaria, del dominio, se imagina hombre solamente de lo q ue se imagina.

En la práctica analítica, localizar al sujeto con respecto a la realidad, tal como se la supone constituyéndolos, y no con respecto al significante, significa ya caer en la degradación de la constitución psicológica del sujeto.

Todo comienzo tornado de la relación del sujeto con un contexto real puede tener su razón de ser en determinada experiencia de psicólogo. Puede producir resultados, tener efectos, permitir componer tablas. Por supuesto, siempre se-ría en contextos en los que somos nosotros quienes hacemos la realidad -por ejemplo, cuando planteamos que son tests organizados por nosotros. Ese es el campo de validez de lo que se llama la psicología, que no tiene nada que ver con el nivel en que mantenemos la experiencia psicoanalítica y que, por así decirlo, refuerza increíblemente la indigencia del sujeto.

Lo que he llamado el *islote* psicológico no es la vieja, o siempre joven, mónada instituida tradicionalmente como centro de conocimiento, pues la mónada leibniziana, por ejemplo, no está en modo alguno aislada: es centro de conocimiento, no es separable de una cosmología, es, en el cosmos, el centro desde donde viene a ejercerse lo que es, según las inflexiones, contemplación o armonía. El *islote* psicológico se encuentra en el concepto del yo, el cual -por una desviación que, pienso, no es más que un rodeo- se halla confundido, en el pensamiento psicoanalítico, con el sujeto desamparado en la relación con la realidad.

En primer lugar quiero señalar que esta manera de teorizar la operación está en pleno desacuerdo, en plena discordia, con lo que por otra parte nos conduce a promover la experiencia, y que no podemos eliminar del texto analítico -la función del objeto interno.

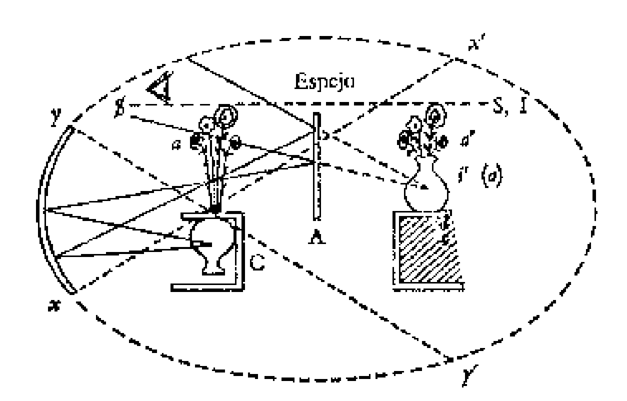
Los términos de introyección o de proyección siempre son utilizados a la buena de Dios. Pero de seguro, incluso en este contexto de teorización defectuosa, algo se nos da, que llega al primer plano desde todas partes, y eso es la función del objeto interno. Esto ha acabado por polarizarse en extremo en ese buen o mal objeto, a cuyo alrededor, para algunos, gira todo lo que en la conducta de un sujeto representa distorsión, inflexión, miedo paradójico, cuerpo ajeno. También es el punto operatorio en el que, en condiciones de urgencia -por ejemplo, las de la selección de los sujetos para uso de tales o cuales empleos diversamente directores, cibernéticos, responsables, cuando se trata de formar pilotos de avión o conductores de locomotoras-, algunos han señalado que se trataba de concentrar la focalización de un análisis rápido, hasta de análisis-relámpago, hasta de la utilización de ciertos tests llamados de personalidad.

Nosotros no podemos dejar de plantear la cuestión del estatuto de este objeto interno. ¿Es un objeto de percepción? ¿Por donde lo abordamos? ¿De dónde viene? En la continuación de esta rectificación, ¿en qué consistiría el análisis de la transferencia?

Les voy a indicar un modelo, que convendrá perfecciónar mucho más a continuación. Tómenlo, pues, por modelo problemático. Los esquemas centrados en la función de la rectificación de la ilusión tienen tal poder de adherencia, que nunca podré lanzar demasiado prematuramente algo que, a lo menos, allí obstaculice.

Si el inconsciente es lo que se cierra de nuevo desde el momento que ello se ha abierto, según una pulsación temporal, si la repetición, por otra parte, no es simplemente estereotipia de la conducta, sino repetición con respecto a algo [de] siempre falido, pueden ver ya desde ahora que la transferencia tal como se nos la representa, como modo de acceso a lo que se oculta en el inconsciente- no podría ser por sí misma más que una vía precaria. Si la transferencia no es más que repetición, será repetición, siempre, del mismo fracaso. Si la transferencia pretende, a través de esa repetición, restituir la continuidad de una historia, no la hará más que haciendo resurgir una relación que, por su naturaleza, es sincopada. Vemos, pues, que no podría bastar que la transferencia como modo operatorio, se confunda con la eficacia de la repetición, con la restauración de lo ocultado en el inconsciente, incluso con la catarsis de los elementos inconscientes.

Cuando les hablo del inconsciente como de lo que aparece en la pulsación temporal, la imagen puede provenirles de la *nasa* que se entreabre, en cuyo fondo va a realizarse la pesca del pez. Mientras que según la figura de las alforjas, el inconsciente es algo reservado, cerrado en el interior, donde hemos de penetrar, nosotros desde fuera, Invierto, pues, la topología de la imaginería tradicional al presentarles este esquema.



Tendrán que cubrirlo con el modelo óptico que di en mi artículo Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, en lo que se refiere al yo ideal y al ideal del yo. Tendrán que ver en él que es en el Otro que el sujeto se constituye como ideal, que tiene que regular la puesta a punto de lo que llega como yo, o yo ideal -que no es el ideal del yo--, es decir, constituirse en su realidad imaginaria. Este esquema pone en claro -lo subrayé a propósito de los últimos elementos que he aportado en torno a la pulsión escópica- que allí donde el sujeto se ve, a saber, donde se forja esa imagen real e invertida de su propio cuerpo que se da en el esquema del yo, no es desde allí donde se mira. Sin embargo, ciertamente, se ve en el espacio del Otro y el punto desde donde se mira también está en ese espacio. Ahora bien, también está aquí el punto desde donde habla, puesto que el en tanto que habla, es en el lugar del Otro que empieza a constituir esa mentira verídica por la que se ceba lo que participa del deseo al nivel del inconsciente.

Por tanto, debemos considerar el sujeto con respecto a la *nasa* -en particular con respecto a su orificio que constituye su estructura esencial- como estando en el interior. Lo importante no es lo que allí entra, de acuerdo con la palabra del Evangelio, sino lo que de allí sale.

Podemos concebir el cierre del inconsciente por la incidencia de algo que desempeña el

papel de obturador -el objeto a, chupado, aspirado, en el orificio de la *nasa*. Pueden trazar una imagen parecida con esas grandes bolas en las que se agitan los números para sacar la lotería. Lo que se prepara, con esa gran ruleta, de los primeros enunciados de la asociación libre, sale de ahí en el intervalo en que el objeto no tapa el orificio. Esta imagen brutal, elemental, les permite restituir la función constituyente de lo simbólico en su contraposición recíproca. Es el juego del sujeto, a pares y nones, de su nuevo encuentro con lo que viene a presentificarse en la acción efectiva de la maniobra analítica.

Este esquema es completamente insuficiente, pero es un esquema *bulldozer*, que permite concordar la noción de que la transferencia es a la vez obstáculo a la rememoración y presentificación del cierre del inconsciente, que es la falta, siempre en el momento preciso, del buen encuentro.

Podría ejemplificarles todo eso de la multiplicidad y de la discordancia con las formulas que los analistas han dado de la función de la transferencia. No hay duda que la transferencia es una cosa, y otra cosa el fin terapéutico. La transferencia tampoco se confunde con un simple medio. Los dos extremos de lo que se ha formulado en la literatura analítica están aquí situados. Cuantas veces leerán formulas que asocian, por ejemplo, la transferencia con la identificación, cuando la identificación no es más que un tiempo de detención, una falsa terminación del análisis, muy frecuentemente confundida con su terminación normal. Su relación con la transferencia es estrecha, pero precisamente en cuanto la transferencia no ha sido analizada. Y a la inversa, verán formular la función de la transferencia como medio de la rectificación realizante, contra la cual se dirige todo mi discurso de hoy.

Resulta imposible situar correctamente la transferencia en alguna de estas referencias. Puesto que se trata de realidad, es en ese plano que quiero encaminar la crítica. Hoy enunciaré un aforismo que introducirá lo que tengo que decirles el próximo día -la transferencia no es la puesta en acto de la ilusión que nos empujaría a esa identificación alienante que constituye toda conformización, aunque sea a un modelo ideal, del que el analista, en ningún caso, podría ser el soporte -la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente.

He dejado esto en suspenso en el concepto del inconsciente -cosa singular, eso cada vez más olvidado y que no he recordado hasta ahora. Espero, próximamente, poder justificarles por qué ocurre así. Del inconsciente he tenido que recordarles hasta el momento la incidencia del acto constituyente del sujeto, porque eso es para nosotros lo que hay que sostener. Pero no omitimos lo que, en primer lugar, Freud señala como estrictamente consustancial a la dimensión del inconsciente, a saber, la sexualidad. Por haber olvidado cada vez más lo que quiere decir esta relación del inconsciente con lo sexual, veremos que el análisis ha heredado una concepción de la realidad que ya no tiene nada que ver con la realidad tal como la situaba Freud al nivel de proceso secundario.

Por tanto, planteando la transferencia como la puesta en acto de la realidad del inconsciente empezaremos de nuevo el próximo día.

Dr. Rosolato: -Puedo decirle las reflexiones que he hecho durante su seminario. En primer lugar, una analogía -su esquema se parece de un modo singular a un ojo- ¿En qué medida la a minúscula -desempeñaría el papel de cristalino? ¿En que medida este cristalino podría tener un papel de catarata? Por otra parte, me gustaría que precisase lo que puede decir del ideal del yo y del yo ideal en función, precisamente, de ese esquema. Por último, ¿qué entiende usted por puesta en acto?

J. LACAN: - Puesta en acto es una palabra promesa. Definir la transferencia por la puesta en acto es necesario para que no sea el lugar de coartadas, de modos operatorios insuficientes, tomados por sesgos y rodeos que no son sin embargo forzosamente inoperantes, y dan cuenta de los límites de la intervención analítica. Hoy he apuntado precisamente algunas falsas definiciones que se pueden dar de su terminación, como la de Balint cuando habla de la identificación con el analista. Si no toman la transferencia al nivel correcto, que, debo decirlo, todavía no ha sido ilustrado hoy, pero será el tema del próximo seminario, nunca podría comprender de ella más que incidencias parciales.

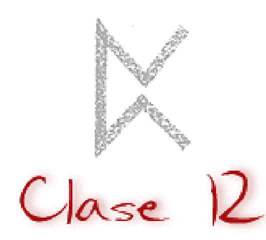
En cuanto a las observaciones que usted ha hecho, es divertido. Es preciso, en todo lo que se refiere a la topología, guardarse siempre muy estrictamente de lo que da la función de Gestalt. Lo que no quiere decir que ciertas formas vivientes no nos den, a veces, la sensación de ser una especie de esfuerzo de lo biológico para fraguar algo que se parezca a las torsiones de esos objetos topológicos fundamentales que les desarrollé cuando el seminario sobre la Identificación -por ejemplo, la mitra, de la que recordarán es una superficie en el espacio de dos dimensiones que se recorta ella misma, Podría designarles tal punto o plano de la configuración anatómica que nos parece representa el conmovedor esfuerzo de la vida por reunir las configuraciones topológicas.

No hay duda que sólo estas consideraciones pueden darnos la imagen de eso en cuestión cuando lo que está en el interior también está en el exterior. Por esta razón son particularmente necesarias cuando se trata del inconsciente, que les presento a la vez como lo que pertenece al interior del sujeto, pero que no se realiza más que fuera, es decir, en ese lugar del Otro donde solamente puede tomar su estatuto. No puedo servirme aquí de todo lo adquirido en mis anteriores seminarios, por la simple razón de que una parte de mi auditorio es nueva. Por eso he empleado el esquema puro y simple de la nasa y he introducido simplemente la noción del obturador. El objeto es obturador, todavía se trata de saber cómo. No es ese obturador pasivo, ese corcho que, para empezar a lanzar su pensamiento en una cierta pista, he querido poner en imagenes. Daré de él una representación más completa en la que quizás encontrara de nuevo esos parentescos con la estructura del ojo.

Es en verdad totalmente singular que la estructura del ojo nos presente una forma general tan fácilmente evocada cada vez que intentamos representar cronológicamente las relaciones del sujeto con el mundo. No es sin duda por casualidad. De nuevo convendrá no precipitarnos en eso para adherimos a ello de un modo demasiado limitado.

Sea como sea, puesto que ha hecho esta observación, aprovecharé para señalarles la diferencia de mi esquema con aquél con el que Freud representa el yo como la lente por la que la percepción-conciencia viene -a operar sobre la masa amorfa del Unbewusstsein. El esquema de Freud, valga lo que valga, es tan limitado en su alcance como el mío, en cierta manera. Pero pueden observar, sin embargo, la diferencia -si hubiese querido poner

el yo en alguna parte, hubiera escrito *i(a)*. Ahora bien, para nosotros, aquí, el objeto de debate es la **a**.



Clase 12

La sexualidad en los desfiladeros del significante

29 de Abril de 1964

El último día terminé con una formula que tuve ocasión de darme cuenta de que gustó, lo cual sólo puedo atribuir a lo que contiene de promesa, puesto que, bajo su forma aforisística, todavía no estaba desarrollada.

Dije que íbamos a contar con la siguiente formula -la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente. Lo que aquí se anuncia es, precisamente, lo que más se tiende a evitar en el análisis de la transferencia.

Por enunciar esta fórmula me encuentro en una posición problemática -¿qué es lo que ha promovido mi enseñanza en lo referente al inconsciente? El inconsciente, son los efectos de la palabra sobre el sujeto, es la dimensión donde el sujeto se determina en el desarrollo

de los efectos de la palabra, en consecuencia de lo cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Esta es una buena dirección para arrancar aparentemente toda captación del inconsciente de un objetivo de realidad, distinta que el de la constitución del sujeto. Y sin embargo, esta enseñanza tuvo, en su objetivo, una finalidad que he calificado de transferencial. Para volver a centrar a aquellos oyentes míos que más consideraba -los psicoanalistas- en un objetivo conforme a la experiencia analítica, el propio manejo del concepto, según el nivel de donde parte la palabra del enseñante, ha de tener en cuenta los efectos, en el oyente, de la formulación. Todos nosotros somos en tanto que estamos, incluido el que enseña, en relación con la realidad del inconsciente, que nuestra intervención no sólo saca a la luz, sino que, hasta un cierto punto, engendra.

Vayamos al grano. La realidad del inconsciente es -verdad insostenible- la realidad sexual. En cada ocasión Freud lo ha articulado, por así decirlo, con tesón. ¿por qué es una realidad insostenible?

Sobre la cuestión del sexo, desde los tiempos en que Freud articulaba su descubrimiento del inconsciente, es decir, los años 1900, y los que preceden inmediatamente, hemos hecho algunos progresos científicos. Por integrada que esté en nuestra imaginería m ental, no hemos de considerar sin embargo, que la ciencia que hemos adquirido del sexo desde entonces ha estado ahí desde siempre. Sabemos un poco más sobre el sexo. Sabemos que la división sexual, en tanto que reina sobre la mayor parte de los seres vivos, es lo que asegura el mantenimiento del ser de una especie.

Qué coloquemos, con Platón, el ser de una especie entre las ideas, o que digamos, con Aristóteles, que no está en ninguna otra parte que en los individuos que la sostienen, poco importa en este caso. Decimos que la especie subsiste bajo la forma de sus individuos. Sin embargo la supervivencia del caballo como especie tiene un sentido, cada caballo es transitorio, y muere. Pueden percibir con ello que la vinculación del sexo con la muerte, quiero decir con la muerte del individuo, es fundamental.

La existencia, gracias a la división sexual, descansa en !a copulación, acentuada en dos polos que la tradición secular se esfuerza en cárecterizar como el polo macho y el polo hembra. Ahí yace el resorte de la reproducción. Desde siempre, en torno a esta realidad fundamental se han agrupado, armonizado, otras cárecterísticas, más o menos vinculadas a la finalidad de la reproducción, aquí sólo puedo indicar lo que, en el recurso biológico, se asocia a la diferenciación sexual, bajo la forma de cárecteres y funciones sexuales secundarios. En la actualidad sabemos cómo, en este terreno, se ha fundado en la sociedad todo un reparto de funciones dentro de un juego de alternancias. Esto es lo que el estructuralismo moderno ha sabido precisar mejor, al mostrar que es al nivel de la alianza, en tanto que opuesta a la generación natural, a la descendencia biológica, donde se ejercen los intercambios fundamentales -al nivel, pues, del significante -y donde encontramos las estructuras - más elementales del funcionamiento social, a inscribir en los términos de una combinatoria.

La integración de esta combinatoria a la realidad sexual hace surgir la cuestión de saber si no es por ahí que ha llegado el significante al mundo del hombre. Lo que legitimaría sostener que por la realidad sexual el significante ha entrado en el mundo -lo cual quiere decir que el hombre ha aprendido a pensar, éste es el reciente campo de descubrimientos que empiezan por un estudio más correcto de la mitosis. Se han revelado entonces los modos bajo los que se opera la maduración de las células sexuales, a saber, el doble proceso de reducción. De lo que se trata, en esta reducción, es de la pérdida de un cierto número de elementos que conocemos, los cromosomas. Todos sabemos que todo esto nos ha conducido a una genética. ¿Qué se desprende de esta genética si no la función dominante, en la determinación de ciertos elementos del organismo vivo, de una combinatoria, que opera en algunos de sus tiempos mediante la expulsión de restos?

Haciendo referencia aquí a la función de la a minúscula, no me precipito en una especulación analógica. Tan sólo indico una afinidad de los enigmas de la sexualidad con el juego del significante.

Aquí tan sólo rindo luz y justicia a la observación de que efectivamente en la historia la ciencia primitiva se arraigó en un modo de pensamiento que, desenvolviéndose en una combinatoria, en oposiciones como las del *Ying* y el *Yang*, del agua y el fuego, de lo caliente y lo frío, le permitía dirigir el baile -la palabra se ha escogido por su alcance más que metafórico, pues su baile se basa en ritos de bailes principalmente motivados por los repartos sexuales en la sociedad.

No puedo ponerme aquí a darles un curso, incluso abreviado, de astronomía china. Entreténganse abriendo el libro de Leopoldo de Saussure- hay así, de vez en cuando, gente genial en esa familia. En él verán que la astronomía china está basada en el juego de los significantes que re-percuten de arriba abajo en la política la estructura social, la ética, la regulación de los actos más mínimos, y que es, aún con eso, una ciencia astronómica muy buena. Cierto es que, hasta un cierto momento, toda la realidad del cielo puede inscribirse en nada más que una vasta constelación de significantes.

En el límite, la ciencia primitiva sería -vayamos hasta lo extremo- una especie de técnica sexual. El límite no es posible trazarlo, pues es una ciencia. Sus observaciones perfectamente válidas nos muestran que los chinos poseían un sistema perfectamente eficaz en cuanto a la previsión de las variaciones diurnas y nocturnas, por ejemplo, en una época muy precoz que a causa de su anotación significante podemos fechar, ya que es lo bastante lejana como para que la precisión de los equinoccios se marque allí en la figura del cielo y para que la estrella polar no esté allí en el mismo sitio que está actualmente. No hay ahí línea divisoria entre la colación experimental que permanece válida, para todos y los principios que la guiaron. Como tampoco se puede decir, Claude Lévi-Strauss lo señala, que todo es fantasía y humo en la magia primitiva, puesto que en ella se almacena toda una enorme colación de experiencias perfectamente utilizables.

Tan sólo que llega, sin embargo, un momento en el que la amarra con la iniciación sexual del mecanismo se rompe. Por paradójico que esto parezca, la ruptura se realiza tanto más tarde cuanto más implícita, menos señalizada, está la función del significante.

Aclararé lo que quiero decir. Mucho después de la revolución cartesiana y la revolución newtoniana todavía vemos, en el corazón de la doctrina positivista, una teoría religiosa de la tierra como gran fetiche, perfectamente coherente con el siguiente enunciado de Comte -que nunca podremos conocer nada de la composición química de los astros, que los astros continuarán estando clavados en su sitio, es decir, si sabemos aportar otra

perspectiva- o en pura función de significantes. Mala pata, casi en aquellos días, el análisis de la luz nos permitía ver en los astros mil cosas a la vez, incluida su composición química. Se consuma entonces la ruptura entre la astronomía y la astrología -lo cual no quiere decir que la astrología no viva todavía para un gran número de gente.

¿Hacia donde tiende todo este discurso? -a preguntarnos si hemos de considerar el inconsciente como una remanencia de esa empalmadura con la realidad sexual. Si la sexualidad es la realidad del inconsciente -comprendan bien lo que aquí hay que dilucidar- la cuestión es de un acceso tan difícil que quizá no podamos aclararla más que considerando la historia.

Restituir el nivel en el que el pensamiento del hombre sigue las vertientes de la experiencia sexual, que ha reducido la invasión de la ciencia, es la solución que, en la historia, tomó cuerpo en el pensamiento de Jung -lo cual conduce a encarnar la relación del psiquismo del sujeto con la realidad con el nombre de arquetipo.

Ahora bien, el jungismo -por cuanto convierte esos modos primitivos de la articulación del mundo en algo subsistente: el núcleo, dice, de la propia psique- viene acompañado necesariamente de la repudiación del término libido, de la neutralización de esta función mediante el recurso a una noción de energía psíquica, a una noción mucho más generalizada de interés.

No se da ahí una simple versión de escuela, pequeña diferencia. Pues lo que Freud quiere presentificar en la función de la libido no es en absoluto una relación arcaica, un modo de acceso primitivo de los pensamientos, un mundo que estaría ahí como la sombra subsistente de un viejo mundo a través del nuestro. La libido es la presencia, efectiva, como tal, del deseo. Eso es lo que falta ahora por señalar del deseo -que no es substancia, que está ahí al nivel del proceso primario y gobierna el modo mismo de nuestro acceso.

Recientemente releí, a propósito de una intervención que hice para un congreso que tuvo lugar en 1960, lo que enunciaba sobre el inconsciente alguien del exterior, que intentaba aproximarse lo más que pudo, desde el lugar en que está, para conceptualizar nuestro dominio -su nombre, el Sr. Ricoeur.

Había ido de seguro lo bastante lejos como para acceder a lo que es de más difícil acceso para un filósofo, a saber, el realismo del inconsciente -que el inconsciente no es ambigüedad de las conductas, futuro saber que ya se sabe no saberse, sino un corte, ruptura que se inscribe en cierto carencia. El Sr. Ricoeur decide que hay algo de esta dimensión que debe ser retenido. Simplemente, como filósofo que es, se lo acapara. Llama a eso la hermenéutica.

En la actualidad se usa lo que se llama la hermenéutica. La hermenéutica no objeta tan sólo a lo que he llamado nuestra aventura analítica, objeta al estructuralismo, tal como se enuncia en los trabajos de Lévi-Strauss. Ahora bien, ¿qué es la hermenéutica? -si no leer, en la serie de las mutaciones del hombre, el progreso de los signos según los que constituye su historia, el progreso de su historia- una historia que además puede prolongarse, en los bordes, en tiempos más indefinidos, Y el Sr. Ricoeur puede remitir a la pura contingencia eso con lo que los analistas tienen que ver a cada paso- Es preciso añadir que, desde fuera, la corporación de los analistas no le da la impresión de un acuerdo tan fundamental que pueda impresionarle. Sin embargo, ello no es razón para dejarle un terreno conquistado.

Sostengo que es al nivel del análisis -si puede darse algún paso adelante- que debe revelarse lo que pasa con ese punto nodal por el que la pulsación del inconsciente está ligada a la realidad sexual. Este punto nodal se llama el deseo, y toda la elaboración teórica que he proseguido durante estos últimos años se encamina a mostrarles al paso de la clínica, cómo se sitúa el deseo en la dependencia de la demanda -la cual al articularse en significantes, deja un resto metonímico que corre bajo ella, elemento que no esta indeterminado, que es una condición a la vez absoluta e imperceptible, elemento necesariamente en *impasse*, insatisfecho, imposible, ignorado, elemento que se llama el deseo. Eso es lo que realiza la unión con el campo definido por Freud como el de la instancia sexual al nivel del proceso primario.

La función del deseo es residuo último del efecto del significante en el sujeto. Decidero es el cogito freudiano, a partir de ahí se instituye necesariamente, lo esencial del proceso primario. Observen bien lo que dice Freud de ese campo, en el que el impulso se satisface esencialmente con la alucinación.

Ningún esquema-mecanismo podrá responder nunca de lo que se da por una regresión en el arco reflejo. Lo que llega por el *sensorium* debe irse por el *motorium*, y si el *motorium* no funciona eso vuelve para atrás. Pero, diablos, si eso vuelve para atrás, ¿cómo podemos concebir que eso tenga una percepción? -a no ser por la imagen de algo, que de una corriente detenida hace fluir de nuevo la energía bajo la forma de una lámpara que se enciende ¿pero para quien?. La dimensión del tercero es esencial en esta pretendida regresión. No puede concebirse más que bajo una forma estrictamente análoga a lo que el otro día dibujé ,en la pizarra, bajo la forma de la duplicidad del sujeto del enunciado y ,el sujeto de la enunciación. Sólo la presencia del sujeto que desea, y que desea sexualmente, nos proporciona esta dimensión de metáfora natural, de donde se decide la pretendida identidad de la percepción.

Freud mantiene la libido como el elemento esencial del proceso primario. Lo cual quiere decir -en contra de la apariencia de los textos en los que quiere intentar aclarar su teoría -que en la alucinación, la alucinación más simple de la más simple de las necesidades, la alucinación alimenticia misma, tal como se produce en el sueño de la pequeña Ana cuando dice ya no sé qué, tarta, fresa, huevos, y, otras menudas golosinas, no hay pura y simplemente presentificación de los objetos de una necesidad. Sólo a causa de la sexualización de esos objetos es posible la alucinación del sueño -pues, pueden observarlo, la pequeña Ana sólo alucina los objetos prohibidos. La cosa debe discutirse en cada caso, pero es absolutamente esencial que en toda alucinación se señale la dimensión de significación para permitirnos comprender lo que esto en cuestión en el principio del placer. Desde el punto en que el sujeto desea se da la connotación de realidad en la alucinación. Y si Freud opone el principio de realidad al principio del placer es, precisamente, en la medida que la realidad allí se define como desexualizada.

A menudo se habla, en las teorías analíticas más recientes, de funciones desexualizadas.

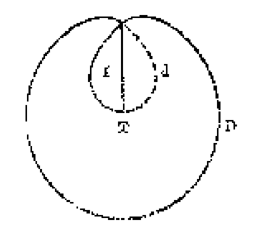
Se dice, por ejemplo, que el ideal del yo reposa en la catexis de una libido desexualizada. Me parece muy difícil hablar de una libido desexualizada. Pero que el acceso de la realidad implica una desexualización, eso es lo que está, en efecto en el principio de la definición de Freud de los *Zwei Prinzipien des psichischen Geschehem*, de los dos principios entre los que se reparte todo acontecimiento psíquico.

¿Qué significa esto? Que en la transferencia hemos de ver inscribirse el peso de la realidad sexual. En su mayor parte desconocida y, hasta un cierto punto, velada, corre bajo lo que sucede al nivel del discurso analítico, que, a medida que toma forma, es completamente el de la demanda -por algo toda la experiencia nos ha conducido a volcarla en el platillo de los términos de frustración y gratificación.

He intentado inscribir en la pizarra la topología del sujeto según una sigla que en su momento llamé el ocho interior, seguramente es algo que recuerda los famosos círculos de Euler, excepto que en ese caso pueden ver claramente que se trata de una superficie, que ustedes mismos pueden fabricar. Su borde es continuo, excepto en un punto que no deja de estar ocultado por la superficie que se a desplegado anteriormente, este dibujo visto desde una cierta perspectiva puede dar la impresión de que representa dos campos que se cortan.

simbolizar la función de la identificación.

D: línea de la demanda.
f: línea de intersección «identificación».
T: punto de la trasferencia.
d: el deseo.



La libido la he inscripto en el que el lóbulo definido como campo del desenvolvimiento viene a cubrir y ocultar al otro lóbulo, el de la realidad sexual. La libido seria así lo que pertenece a ambos -el punto de intersección como se dice en lógica. Pero eso es justamente lo que no quiere decir. Pues este sector donde los campos parecen cubrirse es, si ven el verdadero perfil de la superficie, un vacío.

Esta superficie pertenece a otra, cuya topología describe en su momento a mis alumnos, llamada el *cross-cap* o en otras palabra la mitra. No la he dibujado aquí, pero les ruego que observen su cáracterística, que salta a la vista. Pueden obtenerla a partir del ocho interior. Unan dos a dos los bordes, tal como aquí se presenta, mediante una superficie complementaria, y ciérrenla. En cierta manera desempeña el mismo papel de complemento con respecto al ocho inicial que la esfera con respecto a un círculo que cerraría lo que ya el circulo se ofrece a contener. Pues bien esta superficie es una superficie de Moebius, y su haz continúa su envés. Una segunda necesidad resultante de esta figura es que, para cerrar su curva, ha de atravesar en alguna parte la superficie precedente en este punto, según la línea que acabo de reproducir aquí en el segundo modelo.

Esta imagen nos permite representar el deseo como lugar de unión del campo de la demanda en el que se presentifican los síncopes de la demanda, con la realidad sexual. Todo ello depende de una línea que llamaremos del deseo, ligada a la demanda, y por ella se presentifica en la experiencia la incidencia sexual.

Este deseo ¿cual es?. ¿Piensan que es ahí donde designo la instancia de la transferencia?. Si y no. Verán que la cosa no es tan simple si les digo que el deseo en cuestión es el deseo del analista.

Para no dejarles estupefactos con una afirmación que puede parecerles aventurada, no haré otra cosa que recordarles la puerta de entrada al inconsciente en el horizonte de Freud.

Ana O. -dejemos esta historia de O y llamémosla por su nombre: Bertha Pappenheim, uno de los grandes nombres de la asistencia social alemana -no hace mucho tiempo que uno de mis alumnos me dio, para divertirme, un pequeño sello timbrado en Alemania con su imagen, con lo cual quiero decirles que ha dejado algunas huellas en la historia. Pues bien, fue a propósito de Ana O. como se descubrió la trasferencia. Breuer estaba totalmente encantado con la operación que se seguía con la susodicha persona, todo iba como sobre ruedas. En aquellos momentos el significante, nadie lo habría discutido, si se hubiera sabido hacer revivir esta palabra el vocabulario estoico. Cuantos más significantes daba Ana y más parloteaba, mejor iba todo. Era la *chimney-cure*, la limpieza de chimenea. Ninguna huella en todo ello de la menor cosa molesta, retengan la observación. Nada de sexualidad, ni con microscopio, ni con lupa.

La entrada de la sexualidad, sin embargo se realiza por Breuer, empieza a sucederle algo, que proviene de él. -Te ocupas de eso demasiado. Sobre este asunto, el buen hombre alarmado, y por lo demás buen esposo, encuentra que ya basta con eso -gracias a lo cual, como saben, la O, muestra las magníficas y dramáticas manifestaciones de eso que llamamos, en el lenguaje científico, pseudociesis, lo cual quiere decir simplemente el pequeño balón -de un embarazo que se califica de nervioso.

¿Qué muestra allí? -podemos especular, pero es preciso que todavía no nos precipitemos sobre el lenguaje del cuerpo. Digamos simplemente que el dominio de la sexualidad muestra un funcionamiento natural de los signos. A ese nivel no son significantes, pues el falso balón es un síntoma y, según la definición del signo, algo para alguien. Siendo el significante otra cosa, pues representa un sujeto para otro significante.

Gran diferencia que en este caso hemos de proferir, pues, y con motivo, se tiende a decir que todo eso es culpa de Bertha. Pero les ruego que por un momento suspendan su pensamiento ante esta tesis -¿por qué el embarazo de Bertha no tendríamos que considerarlo más bien según mi formula: el deseo del hombre es el deseo del otro, como la manifestación del deseo de Breuer? Por que no llegan hasta pensar que era Breuer el que tenía deseo de tener un hijo? Les daré un principio de prueba, se trata de que Breuer, al partir hacia Italia con su mujer, se àpresura a dar a ésta una hija, como lo recuerda Jones a su interlocutor -una hija que, al nacer en esas condiciones, dice ese galés imperturbable,

acaba, en el momento que Jones hablaba, de suicidarse.

Dejemos a un lado lo que podamos pensar, en efecto, de un deseo al que incluso esta salida no es en modo alguno indiferente.

Pero observemos lo que dice Freud a Breuer -¡pero cómo!,¡que cosa! La transferencia es la espontaneidad del inconsciente de la llamada Bertha. No es el tuyo, no es tu deseo -no sé si se tuteaban pero es probable- es el deseo del otro. En lo cual considera que Freud trata a Breuer como un histérico, puesto que le dice -Tu deseo es el deseo del otro.

Cosa curiosa, no lo desculpabiliza, pero de seguro lo desangustia -los que conocen la diferencia que hago entre esos dos niveles pueden tomar indicación de ello.

Esto nos introduce en la cuestión de lo que el deseo de Freud determinó, al desviar toda la comprensión de la transferencia en ese sentido que ahora ha llegado al último término del absurdo, hasta el punto que un analista puede decir que toda la teoría de la transferencia no es más que una defensa del analista.

Yo volteo este término extremo. Muestro exactamente su otra carta. Es menester que me sigan. Todo esto no lo hago simplemente para poner las cosas patas arriba. Con esta clave lean una revista general sobre la cuestión de la transferencia -como pueden encontrarla bajo la pluma de no importa quién,, pues alguien que puede escribir un "Que sais-je?" sobre el psicoanálisis, también puede escribirles una revista general sobre la transferencia. Lean, pues, esta revista general sobre la transferencia que aquí designo suficientemente, y sitúense en este punto de mira.

La contribución que cada uno aporta al resorte de la transferencia, ¿no es, aparte de Freud, algo donde su deseo es perfectamente legible'? Yo les analizaría a Abraham simplemente a partir de su teoría de los objetos parciales. No hay en el asunto solamente lo que el analista quiere hacer de su paciente. También hay lo que el analista quiere que su paciente haga de él, abraham, digámoslo, quería ser una madre completa

Además, también podré entretenerme señalando los márgenes de la teoría de Ferenczi, con una célebre canción de Georgius -Ya soy hijo-padre.

Nünberg también tiene sus intenciones, y en su artículo verdaderamente notable sobre "*Amor y Transferencia*", se muestra en una posición de árbitro de las potencias de vida y muerte en la que no podemos dejar de ver la aspiración a una posición divina.

Todo esto puede ser tan sólo participación en una especie de divertimiento. Pero es a través de una historia de esas que podemos aislar funciones como las que he querido reproducir aquí en la pizarra.

Para conjugar el esquema de la nasa con lo que hice con motivo de una respuesta a una teoría psicologizante de la personalidad psicoanalítica, basta con que conviertan el obturador del que les hablé en un obturador de manija fotográfica, excepto que se tratará de un espejo. Es en este pequeño espejo, que viene a obturar lo que pertenece al otro lado, donde el sujeto ve perfilarse el juego gracias al cual -según la ilusión de lo que se obtiene en la experiencia del ramillete invertido, es decir, una imagen eal- puede acomodar su propia imagen en torno a lo que aparece la a minúscula. Es en la suma de estas acomodaciones de imagenes que el sujeto ha de encontrar la ocasión de una integración esencial. ¿Que sabemos de todo esto?, -a no ser que en las fluctuaciones en la historia del psicoanálisis, del compromiso del deseo de cada analista, hemos llegado a añadir tal pequeño detalle, tal observación complementaria, tal adición o refinamiento de incidencia que nos permite calificar la presencia, al nivel del deseo, de cada uno de los analistas, es ahí que Freud dejó esta banda, como él dice, que le sigue.

Después de todo, la gente que seguía a Cristo no era tan lúcida. Freud no era Cristo, pero quizás era algo así como Viridiana, aquellos que se fotografían, tan irónicamente, en ese film, con un pequeño aparato, a veces me evocan, invenciblemente, el grupo, igualmente fotografiado numerosas veces, de los que fueron apóstoles y epígonos de Freud. ¿Significa eso disminuirlos? No más que los apóstoles. Es precisamente a ese nivel que podían dar el mejor testimonio. Es desde una cierta ingenuidad, de una cierta pobreza, de una cierta inocencia, que nos han instruido más. Cierto es que en torno a Sócrates la asistencia era mucho más lúcida y no nos enseña menos sobre la transferencia --los que se acuerdan de mi seminario sobre este tema pueden testimoniarlo.

Ahí volveré a continuar mi marcha el próximo día, intentando articularles la imposición de la función del deseo del analista.

J.-A. Miller: -Se plantea la cuestión de la relación específica de estos discursos, el discurso científico y el discurso del Otro, o sea el inconsciente, a diferencia de los discursos que preceden a su surgimiento la ciencia no se fundamenta en la combinatoria inconsciente, se instaura al establecer con el inconsciente una relación de no-relación. Esta desconectada. El inconsciente no por ello desaparece de ella, y sus incidencias continúan haciéndose sentir. Quizás reflexionar sobre la cientificidad del psicoanálisis, que usted postula, conduciría a escribir una nueva historia del pensamiento científico. Me gustaría saber lo que usted piensa sobre esto.

J. LACAN: -Aquí se traza un cuestionario doble. Si podemos enganchar el psicoanálisis al tren de la ciencia moderna, a pesar de la incidencia esencial, y en devenir, del deseo del analista, tenemos derecho a plantear la cuestión del deseo que hay detrás de la ciencia moderna. Hay ciertamente desconexión del discurso científico de las condiciones del discurso del inconsciente. Lo vemos en la teoría de los conjuntos. En una época en la que la combinatoria esto agarrada a la captura de la sexualidad, la teoría de los conjuntos no puede salir a la luz. ¿Cómo es posible esta desconexión? Es al nivel de un deseo que podremosresponder.



Desmontaje de la pulsión

6 de Mayo de 1964

La última charla terminé subrayando el sitio al que les había concluido mediante la esquematización topológica de un cierto reparto y de un perímetro que involuciona sobre sí mismo, que es lo que constituye lo que corrientemente llamamos, impropiamente , la situación analítica.

Esta topología apunta a hacerles concebir donde está el punto de disyunción y de conjunción, de unión y de frontera, que sólo puede ser ocupado por el deseo del analista.

Para ir más lejos, para enseñarles cómo esta señalización está necesitada de todos los rodeos, de concepto y de práctica, que nos permite acumular una larga experiencia del análisis y de sus enunciados doctrinales, preciso -para aquellos que no pudieron seguir, por razones simplemente de hecho, mis anteriores seminarios- asentar el cuarto concepto que les anuncié como esencial para la experiencia analítica: el de la pulsión. Esta introducción -para emplear el término de Freud, *Einführung*- sólo podemos hacerla a las postres de Freud, por cuanto esta noción en Freud es completamente nueva.

El término Trieb tiene, en verdad, una larga historia, no sólo en la psicología o en la fisiología, sino en la propia física y, de seguro, no es por pura casualidad que Freud escogió este término. Sin embargo, dio al Trieb una utilización tan específica, y el Trieb está tan integrado a la propia práctica analítica, que su pasado ha quedado realmente oculto. Del mismo modo que el pasado del término inconsciente pesa en el uso de dicho término en la teoría analítica -por lo que respecta al Trieb, cada cual lo emplea como la designación de una especie de dato radical de nuestra experiencia.

A veces incluso se llega a invocarlo contra la doctrina, la mía, referente al inconsciente, designando en ella una intelectualización -si se supiese lo que pienso de la inteligencia, seguramente podrían retractarse de este reproche- y no sé qué negligencia de lo que todo analista conoce por existencia, a saber, lo pulsional. Encontraremos en la experiencia, en efecto, algo que posee que carácter de irreprimible a través mismo de las represiones -por otra parte, si allí debe haber represión es que más allá hay algo que presiona. No hay necesidad alguna de ir muy lejos en un análisis de adultos, basta con ser un practicante de ambos, para conocer este elemento que da peso clínico a cada uno de los casos que tenemos que manejar, que se llama la pulsión. Por tanto, parece que aquí se hace

referencia a un dato último, a lo arcaico, a lo primordial.

Semejante recurso, al que mi enseñanza, para comprender el inconsciente, les invita a renunciar, parece aquí inevitable.

Ahora bien, lo que está en cuestión en referencia a la pulsión ¿pertenece al registro de lo orgánico?, ¿es de ese modo que hemos de interpretar lo que dice Freud en un texto que forma parte de *Janseit des Lustprinzip*- que la pulsión, el Trieb, representa *die Ausserung der Tragheit*, una manifestación de la inercia de la vida orgánica?.¿se trata de una noción simple que se completaría con la referencia a un arrumaje de esta inercia que seria la fijación, la Fixierung?.

No sólo no lo creo, sino que creo que un examen serio de la elaboración que hace Freud de la noción de pulsión va en contra de ello.

La pulsión no es la presión. El *Trieb* no es el *Drang*, aunque sólo sea por la siguiente razón. En un articulo escrito en 1915 --es decir un año después de Einführung zum Nar-zissmus, dentro de poco verán la importancia de este recuerdo- que se titula Trieb and *Triebschicksal* -hay que evitar traducirlo por avatar, si fuese *Triebwandlungen*, seria avatar; *Schicksal* es aventura, vicisitud- en este artículo, pues, Freud dice que hay que distinguir cuatro términos en la pulsión. Pongamos el Drang primero, la presión. La Quelle, la fuente. El Objekt, el objeto. El Ziel, el fin. Por supuesto, al leer esta enumeración, podemos, encontrarla totalmente natural. Mi propósito es probarles que todo el texto está escrito para mostrarnos que no es tan natural como pensamos.

Resulta esencial, en primer lugar, recordar lo que el propio Freud nos dice al principio de este articulo, que la pulsión es un *Grundbegriff*, un concepto fundamental, con lo cual se muestra buen epistemólogo, que a partir del momento en que él, Freud, introduce la pulsión en la ciencia, una de dos -o este concepto será mantenido o será rechazado. Será mantenido si funciona, diríamos en la actualidad, yo diría si traza su camino en lo real que hay que penetrar. Este es el caso de todos los demás *Grundbergriff* en el campo científico.

Vemos ahí dibujarse lo que esta en la mente de Freud, los conceptos fundamentales de la física. Sus maestros en fisiología son los que promueven llevar a cabo, por ejemplo, la integración de la fisiología en los conceptos fundamentales de la física moderna, y especialmente en los de la energética. En el curso de la historia, tanto la noción de energía como, la de fuerza ¡cuantas veces no han conocido reanudaciones de su temática sobre una realidad cada vez más englobada!

Eso es lo que prevé Freud. El progreso del conocimiento, dice, lo soporta ninguna *Stargheit*, ninguna fascinación de las definiciones. En algún otro lugar dice que la pulsión forma parte de nuestros mitos. Por mi parte dejaré a un lado este término de mito -además, en este mismo texto, en el primer párrafo, Freud emplea la palabra *Konvention*, convención, que está mucho más próxima de lo que tratamos, y que denominaré con un término benthamiano hecho observar a los que me siguen, una ficción. Término, lo digo de paso, completamente preferible al de modelo, del cual se ha abusado demasiado. En cualquier caso, el modelo nunca es un *Grundbegriff*, pues, en un cierto campo, varios, modelos pueden funcionar correlativamente. No ocurre lo mismo con un *Grundbegriff*, con un concepto fundamental, ni con una ficción fundamental.

Preguntémonos ahora por lo que aparece en primer lugar cuando miramos de más cerca los cuatro términos enunciados por Freud, relativos a la pulsión. Digamos que estos cuatro términos sólo pueden aparecer disjuntos.

La presión, en primer lugar, será identificada con una pura y simple tendencia a la descarga. Esta tendencia se produce a causa de un estimulo, a saber, la transmisión de la parte admitida, a nivel del estimulo, del suplemento de energía, la famosa cantidad del *Qn del Entwurf* Freud sobre esto, y de entrada, sólo nos hace una observación que llega muy lejos. Sin duda aquí también hay estimulación, excitación, para emplear el término que Freud usa a este nivel, Reitz la excitación. Pero el Reitz en cuestión en lo concerniente a la pulsión es diferente de toda estimulación proveniente del mundo exterior, es un Reitz interno, ¿qué quiere decir esto?

Tenemos, para explicitarlo, la noción de necesidad, tal como se manifiesta en el organismo, en niveles diversos y en primer lugar al nivel del hambre, de la sed. Eso es lo que Freud parece querer decir al distinguir la excitación interna de la excitación externa. ¡Y bien! dígase que, desde las primeras líneas, Freud expone, de la manera más formal, que en el Trieb no se trata en absoluto de la presión de una necesidad tal como el *Hunger*, el hambre, o el *Durst*, la sed.

En efecto, para examinar lo que ocurre con el Trieb ¿se refiere Freud a algo cuya instancia se ejerce al nivel del organismo en su totalidad? En su estado de conjunto ¿irrumpe aquí lo real? ¿Es lo vivo lo que aquí importa? No. Siempre se trata específicamente del propio campo freudiano, bajo la forma más indiferenciada que Freud le diera al principio, lo que esta a este nivel -para referirnos a la *Esquisse* que hace un rato designé, el *Ich*, el Real *Ich*. El Real *Ich* se concibe como sostenido, no por el organismo entero, sino por el sistema nervioso.

Tiene un carácter de sujeto planificado, objetivado. Subraya los carácteres de superficie de este campo al tratarlos topológicamente, y al intentar enseñarles cómo tomarlo bajo la forma de una superficie responde a todas las necesidades de su manejo.

Este punto es esencial, pues, cuando lo contemplemos de más cerca, veremos que es por el *Triebreiz* que ciertos elementos de este campo son, dice Freud, *triebbesetz*, catectizados pulsionalmente. Esta catéxis nos sitúa en el terreno de una energía -y no de cualquier energía- de una energía potencial, pues -Freud lo articula de manera más apremiante- la carácterística de la pulsión radica en ser una *Konstante Kraft*, una fuerza constante. No puede concebirla como una momentane *Stoss-kraf*.

¿Qué quiere decir *momentane Stosskraft?* Sobre esta palabra Moment, tenemos ya el ejemplo de un malentendido histórico. Los parisinos, durante el sitio de París de 1870, se burlaron de un cierto psychologisches Moment, del que Bismarck hizo uso. Esto les hizo absolutamente reír, pues los franceses han sido siempre quisquillosos, hasta una época reciente que les ha acostumbrado a todo, sobre el uso exacto de las palabras. Este momento psicológico complemente nuevo les pareció motivo para reír a gusto. Y ello quería decir simplemente el factor psicológico. Este momentane Stosskraft no puede

tomarse totalmente en el sentido de factor, sino en el sentido de momento de la cinemática. Creo que este Stosskraft, fuerza de choque, no es otra cosa que una referencia a la fuerza viva, a la energía cinética. En la pulsión no se trata en modo alguno de energía cinética, no se trata de algo que va a regularse con el movimiento. La descarga en juego es de otra naturaleza, y se sitúa en otro piano.

La constancia del empuje veda toda asimilación veda toda asimilación de la pulsión a una función biológica, la cual siempre tiene un ritmo. La primera cosa que dice Freud de la pulsión es, si puedo expresarme así, que no tiene día o noche, primavera m otoño, subida o bajada. Es una fuerza constante. Será preciso, sin embargo, tener en cuenta los textos y también la experiencia.

Al otro extremo de la cadena, Freud hace referencia a esto, que también escribe con todas sus letras, pero con un par de comillas -la *Befriedigung*, la satisfacción. ¿Qué quiere decir la satisfacción de la pulsión? Ustedes me dirán: bien, es bastante simple, la satisfacción de la pulsión en que llegue a su Ziel, a su fin. La fiera sale de su agujero *querens quem devoret*, y cuando ha encontrado algo para hincar el diente, está satisfecha, digiere. El hecho mismo de que semejante imagen pueda ser evocada muestra bastante bien que se la deja resonar en armonía con la mitología, propiamente hablando de la pulsión.

Ahí surge enseguida una objeción -resulta bastante notorio que nadie lo haya puesto de relieve, haciendo ya tiempo que está ahí para proponernos un enigma, que, a la manera de todos los enigmas de Freud, ha sido sostenido como una apuesta hasta el final de su vida sin que Freud se haya dignado explicar más- dejaba probablemente el trabajo a los que hubieran podido hacerlo. En efecto, se acuerdan de que la tercera de las cuatro vicisitudes fundamentales de la pulsión que Freud expone al principio es curioso que haya cuatro vicisitudes como hay cuatro elementos de la pulsión es la sublimación ¡y bien! en este articulo, repetidas veces, Freud no dice que la sublimación es también satisfacción de la pulsión, cuando es *zielgehemmt*, inhibida en cuanto a su fin -cuando no lo alcanza La sublimación no deja de ser la satisfacción de la pulsión, y ello sin represión.

En otras palabras -por el momento, yo no jodo, les hablo, ¡pues bien! puedo tener exactamente la misma satisfacción que si jodiese. Esto es lo que eso quiere decir. Es lo que planteo, por otra parte, la cuestión de saber si efectivamente jodo. Entre estos dos términos se establece una extrema antinomia que nos recuerda que el uso de la función de la pulsión no tiene para nosotros otro alcance que examinar lo que es la satisfacción.

Donde ahora, todos los que aquí son psicoanalistas deben sentir hasta qué punto anuncio el nivel de acomodación más esencial. Esto claro que aquellos con los que tenemos que habémoslas, los pacientes, no se satisfacen, como se dice, con lo que son y por tanto, sabemos que todo lo que son, todo lo que viven, sus mismos síntomas, dependen de la satisfacción. Satisfacen algo que sin duda va en contra de eso con lo que podrían satisfacerse, o quizá mejor, satisfacen a algo. No se contentan con su estado, pero a pesar de ello, estando en este estado tan poco contentador, se contentan. Toda la cuestión radica justamente en saber qué es ese que ahí es contentado.

En conjunto, y en una primera aproximación, diremos que eso a lo que satisfacen por las vías del displacer, es asimismo -además es comúnmente aprobado- la ley del placer, Digamos que, para esta clase de satisfacción, se dan demasiado trabajo Hasta un cierto punto, este demasiado trabajo es la única justificación de nuestra intervención.

No se puede decir, por tanto que el fin no se alcanza en cuanto a la satisfacción. Se alcanza. No se da una toma de posición ética definitiva. Pero en cierto nivel, es así que nosotros, analistas, abordamos el problema en cuanto sabemos un poco más que los otros sobre lo que es normal y anormal. Sabemos que las formas de acuerdo existentes entre lo que marcha bien y lo que marcha mal constituye una serie continua. Lo que tenemos ante nosotros en el análisis, es un sistema en el que todo se acomoda, y que alcanza su propia clase de satisfacción. Si nos mezclamos en ello, es en la medida que pensamos que hay otras vías, más cortas, por ejemplo En todo caso, si nos referimos a la pulsión, es en la medida que al nivel de la pulsión el estado de satisfacción debe ser rectificado.

Esta satisfacción es paradójica. Cuando la miramos de cerca, nos damos cuenta que entra en juego algo nuevo -la categoría de lo imposible. La cual es, en los fundamentos de las concepciones freudianas absolutamente radical. El camino del sujeto -para pronunciar aquí el término sólo con relación al cual puede situarse la satisfacción- el camino del sujeto pasa entre dos murallas de lo imposible.

Esta función de lo imposible hay que abordarla con prudencia, como toda función que se presenta bajo una forma negativa. Querría simplemente sugerirles que la mejor forma de abordar estas nociones no es tomándolas por su negación. Este método nos llevaría aquí a la cuestión de lo posible, y lo imposible no es forzosamente lo contrario de lo posible, o bien entonces, ya que lo opuesto de lo posible es lo real, tendremos que definir lo real como lo imposible.

No veo en esto, por lo que a mi respecta, obstáculo alguno, y ello tanto menos cuanto que, en Freud, es bajo esta forma que aparece lo real, a saber, el obstáculo al principio del placer. Lo real es el choque, es el hecho de que eso no se arregla enseguida, como quiere la mano que se tiende hacia los objetos exteriores. Pero pienso que se da ahí una concepción completamente ilusoria y reducida del pensamiento de Freud sobre este punto. Lo real se distingue, como dije la última vez, por su separación del campo del principio del placer, por su desexualización, por el hecho que su economía, en consecuencia, admite algo nuevo, que es precisamente lo imposible.

Pero lo imposible también está presente en el otro campo, como esencial. El principio del placer se carácteriza incluso por cuanto lo imposible está tan presente allí que jamas es reconocido como tal. La idea de que la función del principio del placer consiste en satisfacerse por la alucinación, está ahí para ilustrarlo -no es más que una ilustración. La pulsión al àpresar su objeto aprende en cierta manera que no es justamente por ahí que se satisface. Pues si distinguimos, al principio de la dialéctica de la pulsión, el *Not del Bediirfms*, la necesidad de la exigencia pulsional, es precisamente porque ningún objeto de ningún Not, necesidad, puede satisfacer la pulsión.

A pesar de que atiborréis la boca, esta boca que se abre en el registro de la pulsión,- no es de alimento que se satisface, es, como se dice, del placer de la boca. Por ello, en la experiencia analítica, la pulsión oral se encuentra en último término, en una situación en la que no hace otra cosa que encargar el menú. Esto se hace sin duda con la boca, que está

al principio de la satisfacción -lo que va a la boca, y se agota en este placer que acabo de llamar, para referirme a términos usuales, placer de la boca.

Esto es lo que nos dice Freud. Tomen el texto: por lo que respecta al objeto en la pulsión, sepamos que no tiene, propiamente hablando, ninguna importancia. Resulta totalmente indiferente. Nunca hay que leer a Freud sin agudizar el oído. Cuando se leen tales cosas, debiera uno al menos conmoverse.

¿Cómo hay que concebir el objeto de la pulsión para que podamos decir que, en la pulsión, cualquiera fuera ésta, resulta él indiferente? Para la pulsión oral, por ejemplo, es evidente quizá no se trata de alimento, ni de recuerdo de alimento, ni de eco de alimento, ni de cuidados de la madre, sino de algo que se llama seno y que parece no presentar problemas porque pertenece a la misma serie. Si Freud nos hace esta observación, que el objeto en la pulsión no tiene ninguna importancia, se debe probablemente a que el seno está totalmente por revisar en cuanto a su función de objeto.

A este seno en su función de objeto, de objeto a causa del deseo, tal como aporté su noción, debemos dar una función tal que podamos señalar su sitio en la satisfacción de la pulsión. La mejor formula nos parece que es ésta: Qué la pulsión hace su *tour* (vuelta). Encontraremos ocasión para aplicarla a propósito de otros objetos. Debiendo tomarse aquí *tour* con la ambigüedad que le da la lengua francesa, a la vez como *turn*, límite a cuyo alrededor se gira, y *trick*, vuelta de escamoteo.

Presento por último la cuestión de la fuente. Si quisiéramos a cualquier precio hacer entrar la regulación vital en la función de la pulsión, pensaríamos seguramente, que es ahí donde está el sesgo.

¿Por qué? ¿Por qué las zonas erógenas no son reconocidas más que en estos puntos que se diferencian para nosotros por su estructura de borde? ¿Por qué se habla de la boca y no del esófago, o del estómago? Participan igualmente de la función oral. Pero a nivel órgano, hablamos de la boca, y no sólo de la boca, de los labios y los dientes, de lo que Homero llama el recinto de los dientes.

Lo mismo ocurre con la pulsión anal. No todo consiste en decir que una cierta función viviente esta integrada a una función de intercambio con el mundo el excremento. Hay otras funciones excrementicias, hay otros elementos que participan además del margen del ano, que es sin embargo específicamente lo que se define, igualmente para nosotros, como fuente y principio de una cierta pulsión.

Diré que, si la pulsión se parece a algo, es a un montaje. No es un montaje concebido en una perspectiva referida a la finalidad. Esta perspectiva es la que se instaura en las modernas teorías del instinto, en las que la presentificación de una imagen de montaje es completamente sorprendente. Un montaje, en este case., es, por ejemplo, esta forma especifica que hará que la galina en el corral se esconda en el suelo cuando hacemos pasar a algunos metros, por encima de ella un papel recortado en forma de halcón, es decir, algo que desencadena una reacción más o menos apropiada, cuya astucia consiste por otra parte en hacemos observar que no es forzosamente apropiada. No es de esta clase de montaje que hablo.

El montaje de la pulsión es un montaje que, en primer lugar, se presenta como si no tuviera ni pies ni cabeza -en el sentido en que se habla de montaje de un collage surrealista. Si aproximamos las paradojas que acabamos de definir al nivel del *Drang*, al nivel del objeto, al del fin de la pulsión, creo que la imagen que nos aparece mostrará el funcionamiento de una dínamo empalmada en la toma de gas, saliendo de ella una pluma de pavo real que cosquillea el vientre de una hermosa mujer que permanece allí por la belleza del aparato. Y ello empieza por otra parte a volverse interesante por cuanto la pulsión define, según Freud, todas las formas que pueden invertir semejante mecanismo. Ello no quiere decir que se vuelva boca arriba la dínamo -se desenvuelven sus hilos, ellos son los que se convierten en la pluma del pavo real, la toma de gas pasa a la boca de la dama, y una rabadilla sale en medio.

Esto es lo que muestra como ejemplo desarrollado. Lean este texto de Freud de hoy al próximo día, verán al instante el salto, sin transición, de las imagenes de lo mis heterogéneas de unas a otras. Todo esto no pasa de referencias gramaticales, cuyo artificio podrán comprender fácilmente el próximo día.

En efecto, ¿cómo podemos decir pura y simplemente, como lo hará Freud, que la exhibición es lo contrario del voyeurismo, o que el masoquismo es lo contrario del sadismo? Lo anticipa por puramente gramaticales, de inversión del sujeto y del objeto, como si el objeto y el sujeto gramaticales fueran funciones reales. Resulta fácil demostrar que no es nada de eso, y basta con referimos a nuestra estructura del lenguaje para que esta deducción se vuelva imposible. Pero lo que, alrededor de ese juego, nos permite alcanzar en lo concerniente a la esencia de la pulsión es lo que, el próximo día les definiré como el trazado del acto.

Dr. Green: -Usted ha planteado un punto que parece totalmente capital. Se trata del hecho de que las cuatro cualidades que especifican la pulsión han de ser concebidas como elementos discontinuos. La cuestión que planteo concierne al elemento de presión que usted ha dejado un poco de lado, en el transcurso de su exposición de hoy, porque, creo, le parece uno de los caminos más cortos para extraviarnos. Pero si la pulsión, como usted muestra, está finalmente entregada a la combinatoria del hecho de la discontinuidad, surge el problema de la contradicción inherente a la energía del sistema, que es concebido como una fuerza a la vez constante y como sometida a variaciones. Es esta cuestión lo que me gustaría que precisase si puede, en la medida que hace intervenir un punto de vista que sigue siendo para mi muy importante, y que no percibo bien en su enseñanza, a saber, el punto de vista económico.

J. LACAN: -Si, volveremos a ello, y verán por qué sesgo. Por otra parte. resulta fácil prever si leen mi artículo. Hay una referencia que puede ponernos en el camino, y a la cual no he querido hacer alusión, o bien porque no he tenido tiempo, o bien porque eso se elimina por si sólo -muy a menudo, trazo aquí una vía al contacto mismo de vuestra audiencia. Es una referencia en un cierto capitulo de la energética.

En un sistema limite, hay una cierta manera de inscribir cada punto definido, como definido, como carácterizado en cuanto a la energía potencial respecto a los puntos más

vecinos -se habla de notación o cota escalar. Desde ese momento, se puede definir cada punto por una cierta derivada -saben que en el cálculo infinitesimal, es una de las maneras, de acotar las variaciones infinitamente pequeña. Habrá pues, para cada punto, una derivada con respecto al lado inmediatamente vecino, y esta derivada será anotada para cada punto del campo. Esta derivada puede inscribirse bajo la forma de un vector y al conjunto de los vectores podemos componerlos. Hay entonces una ley que parece al principio curiosa, pero que es ciertamente considerada como fundamental: -lo que de este vector- el cual realizó la composición de estas derivadas connotadas de cada punto del campo desde el punto de vista de la energía potencial -lo que, pues, de ese vector, franquea una cierta superficie- que no es otra cosa, que lo que yo llamaré la hiancia, definida por una estructura de borde -es, para una misma superficie, una constante. Las variaciones del sistema siendo lo que pueden ser, lo que se encuentra con todo el nivel de la integración de potencial, lo que se llama el flujo, es pues constante.

De lo que se trataría pues, para nosotros, en el *Drang* de la pulsión, es de algo que es, y es solamente, connotable en relación con la Quelle, en cuanto que la *Quelle* inscribe en la economía de la pulsión esta estructura de borde.

Las variaciones fisiológicas, las variaciones profundas, las que se inscriben en la totalidad del organismo, están sometidas a todos los ritmos, hasta a las descargas mismas que pueden producirse con ocasión de la pulsión. Por el contrario, lo que carácteriza al *Drang*, la presión de la pulsión, es la constancia mantenida que está, para tornar una imagen que vale simplemente lo que vale, a la medida de una abertura, hasta cierto punto individualizada, variable. Es decir, la gente tiene la boca más o menos grande. Convendría incluso algunas veces tenerlo en cuenta, en la selección de los analistas. Pero, en fin, esto es algo de lo que tendremos que ocuparnos en otra referencia distinta.

Esto es lo que no agota la cuestión que usted plantea, pero da un principio de solución racional a la antinomia que usted expone, y que Freud subraya -que, cuando el sistema funciona en conexión con el *unwelt*, se trata de descarga, y cuando se trata de *Triebreiz*, de ese lado hay barrera. Este es un punto al cual no se presta demasiada intención. Pero que puede querer decir esto? No hay barrera a no ser que la catéxis está en el campo mismo. De forma que lo que tenemos que designar es justamente esto -en tanto que el campo mismo comporta esta catéxis no puede tratarse para él del funcionamiento de barrera.

Dr. Mathis: Una pregunta con respecto a la estructura de borde. Cuando se trata de la boca y del margen anal, ¿Localiza usted la erotización en las dos extremidades? ¿Dónde sitúa lo que puede suceder al nivel esofágico al nivel gástrico, en el sorbo, en el vómito, al nivel traqueal? ¿Es que se da ahí algo profundamente diferente de lo que usted ha articulado al nivel de los labios?

J. LACAN: -Me he limitado a los dos bordes que están interesados en el tracto. También hubiera podido decirles que el borde legañoso de nuestros párpados, nuestra oreja, nuestro ombligo, son también igualmente bordes, y que hay todo esto en esta función del erotismo. En la tradición analítica, nos referimos siempre a la imagen estrictamente focalizada, de las zonas reducidas a su función de borde. Esto no quiere decir en absoluto que, en nuestra síntomatología, no intervienen otras zonas. Pero consideramos que intervienen en esta zona de caída que llamo descentralización, y función de la realidad.

Tomemos un ejemplo. En la función en la que el objeto sexual sigue hacia la pendiente de la realidad, y se presenta como un paquete de carne, surge esta forma de descentralización tan manifiesta que se llama en la histérica reacción de asco. Esto no quiere decir que digamos que el placer está localizado en estas zonas erógenas. El deseo interesa -a Dios gracias, lo sabemos demasiado- a otra cosa, e incluso otra cosa que el organismo, aunque implicando en diversos niveles el organismo. Pero la función central de la pulsión, ¿Qué satisfacción está destinada a engendrar? Es justamente en la medida que zonas anexas, conexas, están excluidas, que otras toman su función erógena, que se convierten en fuentes especificas para la pulsión. ¿Me sigue?

Por supuesto que otras zonas distintas a estas zonas erógenas están interesadas en la economía del deseo. Pero observen bien lo que pasa cada vez que surgen. No he tomado al azar la función del asco. Hay verdaderamente dos grandes vertientes del deseo tal como puede surgir en la caída de la sexualización -por una parte, el asco engendrado por la reducción del compañero sexual a una función de realidad cualquiera que sea, por otra parte, lo que he llamado, a propósito de la función escópica, la *invidia*, la envidia. La envidia no es lo mismo que la pulsión escópica, y el asco no es lo mismo que la pulsión oral.



La pulsión parcial y su circuito

13 de Mayo de 1964

τῷ τόξῳ ὄνμα βίος ἔργον δὲ θάνατος, Heráclito. B 48.

Cuando leo en el *Psychoanalitic Quaterly* un artículo como el del Sr. Eduardo Glover, titulado *Freudian or neo-freudian*, y enteramente dirigido contra las construcciónes del Sr, Alexander, siento un sórdido olor a cerrado, al ver combatida en nombre de criterios en desuso una construcción como la del Sr, Alexander. ¡Dios mío! No dudé en atacarlo de la manera más formal, hace ya 14 años, en el Congreso de Psiquiatría de 1950, pero en fin, es la construcción de un hombre de gran talento, y cuando veo a qué nivel es discutida esta construcción, reconozco sus méritos a través de todos los avatares que encuentra mi discurso, aquí mismo y en otros lugares por supuesto podemos decir que este discurso obstaculiza a que la experiencia del análisis nos sea transmitida de una forma absolutamente cretinizante.

Reemprendo, a partir de ahí, mi discurso sobre la pulsión. Me he visto conducido a abordarla después de haber expuesto que la transferencia es lo que manifiesta en la experiencia la puesta en acto de la realidad del inconsciente, en tanto que es sexualidad. Me encuentro detenido en lo que implica esta misma afirmación.

Si estamos seguros de que la sexualidad está presente y en acción en la transferencia, es en tanto que en ciertos momentos se manifiesta al descubierto bajo la forma del amor. De esto es de lo que se trata ¿representa el amor el punto cumbre, el momento acabado, el factor indiscutible, que nos presentifica la sexualidad en el *hic et nunc* de la transferencia?

A ello se opone de la manera más clara el texto de Freud, no ciertamente aislado, sino central, que tiene por objeto las pulsiones y sus vicisitudes.

Este texto que empecé a abordar el último día intentando hacerles sentir bajo qué forma problemática, llena de preguntas, se presenta la introducción de la pulsión. Espero que una parte importante de mi auditorio habrá podido, en el intervalo, remitirse a este texto, tanto si se trata de personas capaces de leerlo en alemán, lo que me parece eminentemente deseable, o que, a falta de algo mejor, hayan podido leerlo, siempre más o menos impropiamente traducido, en las otras dos lenguas de la cultura, el inglés o el francés -doy ciertamente la peor nota a la traducción francesa, sin entretenerme en modo alguno en señalar las verdaderas falsificaciones que en ella pululan.

Incluso en una primera lectura, habrán podido darse cuenta de que este articulo está enteramente dividido en dos vertientes en primer lugar, el desmontaje de la pulsión en segundo lugar, el examen de *das Lieben*, el acto de amor .Vamos a abordar este segundo punto.

Está expresamente formulado por Freud que el amor no podría ser considerado en modo alguno como el representante de lo que Freud somete a discusión bajo el término de *die ganze* sexual *Strebung*, es decir, la tendencia, las formas, la convergencia del esfuerzo de lo sexual, en tanto que se terminaría en *ganz*, en un todo comprensible, que resumiría su esencia y su función.

Kommt aber auf damit nicht zuher, así eso no satisface en absoluto, exclama, en el momento de responder a esta sugestión ambiente. Nosotros, analistas, la hemos reproducido con toda clase de formulas que son igualmente engañosas. Todo el articulo nos enseña que con respecto a la finalidad biológica de la sexualidad, a saber, la reproducción, las pulsiones, tal como se presentan en el proceso de la realidad física, son pulsiones parciales.

Las pulsiones, en su estructura, en la tensión que establecen, estén ligadas a un factor económico. Este factor económico depende de las condiciónes en las que se ejerce la función del principio del placer a un nivel que recobraremos, cuando llegue el momento, bajo el término de *Real-Ich*. Digamos a continuación que podemos concebir el *real-Ich* como el sistema nervioso central en tanto que funciona, no como un sistema de relación, sino como un sistema destinado a asegurar una cierta homeostásis, de las tensiones internas.

A causa de la realidad del sistema homeostático la sexualidad no entra en juego más que bajo la forma de pulsiones parciales. La pulsión es precisamente este montaje Por el que la sexualidad participa en la vida psíquica de una manera que debe acomodarse a la estructura de hiancia, que es la del inconsciente. Situémonos en los dos extremos de la experiencia analítica. Lo reprimido primordial es un significante, y lo que se edifica por encima para constituir el síntoma, podemos considerarlo siempre como un andamiaje de significantes- Lo reprimido y el síntoma son homogéneos, y reductibles a funciones de significantes- Su estructura, aunque se edifica por sucesión como todo edificio, es sin embargo, al final, inscribible en términos sincrónicos.

En el otro extremo está la interpretación. La interpretación concierne a este factor de una estructura temporal especial, que he intentado definir por metonimia. La interpretación, en su término, apunta el deseo, y en cierto sentido es idéntico a él. El deseo es, en suma la interpretaciónmisma.

En realidad, si la sexualidad, bajo la forma de las pulsiones parciales, no se hubiese manifestado como toda la economía del intervalo, nuestra experiencia se reduciría a una mántica, a la que entonces podría convenir el término neutro de energía psíquica, pero faltaría lo que ahí constituye la presencia, el *Dasein*, de la sexualidad.

La legibilidad del sexo en la interpretación de los mecanismos inconscientes siempre es retroactiva. Sólo pertenecería a la naturaleza de la interpretación si, en cada instante de la historia, no pudiésemos estar seguros de que las pulsiones parciales han intervenido eficazmente en tiempo y lugar oportunos. Y ello, no, como se pudo creer al principio de la experiencia analítica, bajo una forma errática. Que la sexualidad infantil no es un bloque de hielo errante arrancado al gran banco de hielo del adulto, que interviene como seducción sobre un sujeto maduro es algo que se comprobé en seguida en el análisis y con una imposición que, fuera de tiempo, puede sorprender.

Desde los Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad, Freud pudo plantear la sexualidad como esencialmente polimorfa, aberrante. Se rompió el encanto de una pretendida inocencia infantil. Esta sexualidad, por haberse impuesto tan pronto, diría casi demasiado pronto, nos ha hecho pasar demasiado rápidamente sobre el examen de lo que representa en esencia, a saber, que con respecto a la instancia de la sexualidad, todos los sujetos están en igualdad de condiciones, desde el niño hasta el adulto. que sólo tienen que ver con lo que, de la sexualidad, pasa a las redes de la constitución subjetiva, a las redes del significante; que la sexualidad se realiza sólo por la operación de las pulsiones en tanto que son pulsiones parciales, parciales con respecto a la finalidad biológica de la sexualidad.

La integración de la sexualidad en la dialéctica del deseo pasa por la puesta en juego de lo que, en el cuerpo, merecerá que designemos con el término de aparato entendiendo por ello eso con lo que el cuerpo, con respecto a la sexualidad, puede emparejarse, a distinguir de eso con lo que los cuerpos pueden aparearse.

Si todo está embrollado en la discusión de las pulsiones sexuales se debe a que no vemos que la pulsión sin duda representa, pero sólo representa, y parcialmente, la curva de la realización de la sexualidad en lo viviente. ¿Cómo extrañarse de que su último término sea la muerte? Puesto que la presencia del sexo en lo viviente está ligada a la muerte.

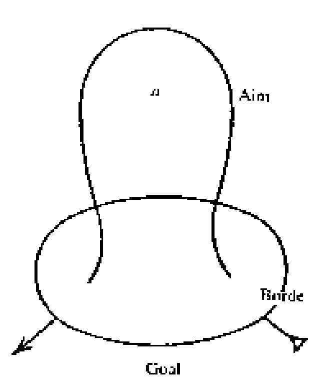
Hoy he hecho reproducir en la pizarra un fragmento de Heráclito, recogido en la obra monumental en la que *Diels* ha reunido lo que nos queda disperso de la época pre-socrática, *Biós*, escribe -y esto nos emerge en sus lecciónes de sabiduría de las que podemos decir que, antes de todo el circuito de la elaboración científica, van a la meta, y en línea recta- al arco ha dado el nombre de la vida -Bíos, el acento está sobre la primera sílaba- y su obra es la muerte.

Lo que la pulsión integra de golpe en toda su existencia es una dialéctica del arco, incluso diré del tiro al arco. Por allí podemos situar está lugar en la economía psíquica.

Freud nos introduce ahora en la pulsión por una de la vías más tradicionales, usando en todo momento los recursos del lengua, y no dudando en basarse en algo que sólo pertenece a ciertos sistemas lingüísticos las tres vías activas, pasivas y reflejas. Pero eso es sólo un envoltorio. Debemos ver que otra cosa es esta reversión significante, otra cosa lo que lo cubre. Lo fundamental, al nivel de cada pulsión es el ir y volver en el que se estructura.

Es de resaltar que Freud sólo pueda designar estos dos polos usando de eso que llamamos verbo. *Schen und gesehen werden*, ver y ser visto, *quälen* y *gequält* atormentar y ser atormentado. Ocurre que, desde el principio, Freud nos presenta como adquirido el que ninguna parte de este recorrido puede ser separada de su ir-y-volver, de su reversión fundamental, del carácter circular del recorrido de la pulsión

Asimismo es de resaltar que, para ilustrar la dimensión de esta *Verkehrung*, elija la *Schaulust*, el goce de ver, y lo que sólo puede designar con la reunión de dos términos, el sadomasoquismo. Cuando hable de estas dos pulsiones, y más especialmente del masoquismo, marcará bien que no hay dos tiempos en estas pulsiones, sino tres. Hay que distinguir bien la vuelta en circuito de la pulsión de lo que aparece -pero también de no aparecer- en un tercer tiempo, a saber la aparición de *ein neues Subyect* que hay que entender del siguiente modo: no es que ya hubiera uno, a saber, el sujeto de la pulsión, sino que lo nuevo es ver aparecer un sujeto. Este sujeto que es propiamente el otro, aparece mientras la pulsión ha podido cerrar su recorrido circular. Sólo con su aparición a nivel del otro puede realizarse lo que hace a la función de la pulsión.



Es sobre esto que me propongo atraer la atención de ustedes- Ven aquí, en la pizarra, un circuito dibujado por la curva de esta flecha ascendente y redescendente que franquea, *Drang* es al principio, la superficie constituida por lo que les definí el último día como el borde, que es considerado en la teoría como la fuente, la *Quelle*, es decir, la zona llamada erógena en la pulsión. La tensión es siempre argolla, y no puede desolidarizarse de su retorno sobre zona erógena.

Aquí va a aclararse el misterio del zielgehemmt, de esa forma que puede tomar la pulsión, de alcanzar su satisfacción sin alcanzar *su* fin --en tanto sea definido por la función biológica, por la realización del apareamiento reproductivo. Pues ese no es el fin de la pulsión parcial. ¿Cuál es?

Dejemos todavía en suspenso la respuesta pero examinemos este término y los dos sentidos que puede presentar para diferenciarlos, he elegido aquí el anotarlos en una lengua en la que son particularmente expresivos, el inglés, aim -alguien a quiere encargar una misión, no quiere decir lo que debe traer, quiere decir por qué camino debe pasar. *The aim*, es el trayecto. El fin tiene otra forma, es el *goal*. El goal, no es tampoco, en el tiro al arco, el fin, el blanco no es el pájaro que usted abate, tras haber marcado el golpe y con ello alcanzado su fin.

Si la pulsión puede satisfacerse sin haber alcanzado lo que, con respecto a una totalización biológica de la función sería la satisfacción en su finalidad de reproducción, se debe a que es pulsión parcial, y que su fin no es otro que ese retorno en circuito.

Esta teoría está presente en Freud. En algún lugar nos dice que el modelo ideal que podría darse del autoerotismo es una sola boca que se besa a sí misma -metáfora luminosa, deslumbrante incluso, como todo lo que se encuentra bajo su pluma, y que no exige sino que se la complete con una pregunta.

En la pulsión, no es esta boca la que se podría llamar una boca ensartada, una boca cosida en la que vemos, en el análisis, despuntar al máximo, en ciertos silencios, la instancia pura de la pulsión oral, cerrándose en su satisfacción.

En todo caso, lo que obliga a distinguir esta satisfacción del puro y simple autoerotismo de la zona erógena, es este objeto que demasiado a menudo confundimos con éste en el que la pulsión se cierra -este objeto, que no es de hecho más que la presencia de un hueco, dé un vació, ocupable nos dice Freud, por cualquier objeto y cuya instancia no conocemos sino bajo la forma del objeto perdido a minúscula. El objeto a minúscula no es el origen de la pulsión oral. No queda introducido a titulo de alimento primitivo, queda introducido por el hecho de que ningún alimento satisfacerá jamás a la pulsión oral, a no ser contorneando el objeto que eternamente falta.

La cuestión radica para nosotros ahora en saber dónde se empalma este circuito y, en primer lugar, si está revestido de una cáracterística de espiral, es decir, si el circuito de la pulsión oral continúa con la pulsión anal, que seria así el estadio siguiente. ¿Se da ahí un progreso dialéctico que se engendra en la oposición? Esto es llevar ya la cuestión muy, lejos para esta gente que nos ha acostumbrado, en nombre de no se qué misterio del desarrollo, a tener a la cosa por adquirida, inscripta en el organismo.

Esta concepción parece sostenerse en el hecho de que, efectivamente, por lo que respecta a la emergencia de la sexualidad bajo un forma llamada acabado, tenemos que vérnosla con un proceso orgánico. Pero no hay razón alguna para extender este hecho a la relación entre las otras pulsiones parciales. No existe ninguna relación de engendramiento entre una de las pulsiones parciales y la siguiente. El paso de la pulsión oral a la pulsión anal no se produce por un proceso de maduración, sino por la intervención de algo que no pertenece al campo de la pulsión -por la intervención, la inversión, de la demanda del Otro. Si hacemos intervenir las otras pulsiones cuya serie puede establecerse, y cuyo número es bastante pequeño, resulta totalmente evidente que se verían ustedes en un aprieto para situar en relación con las pulsiones que acabo de mencionar, en una sucesión histórica, la Schaulust o pulsión escópica, incluso lo que en su momento distinguiré como la pulsión invocante, y establecer entre ellas la misma relación de deducción o de génesis.

No existe ninguna metamorfosis natural de la pulsión oral en, pulsión anal. Cualesquiera que sean las apariencias que pueda darnos, si llega el caso, el juego del símbolo que constituye, en otros contextos, el pretendido objeto anal, a saber, las heces, con respecto al falo en su incidencia negativa, no podemos en grado alguno -la experiencia lo demuestra- considerar que existe continuidad de la fase anal a la fase fálica; que existe relación de metamorfosis natural.

Debemos considerar la pulsión bajo la rúbrica de la konstante Kraft que la mantiene como una tensión estacionaria. Notemos hasta en las metáforas que Freud nos da para expresar estas salidas, Schub, dice, que traduce inmediatamente por la imagen que sostiene en su mente, la de un fundido de lava, emisión material de la deflagración energética que se produce en diversos tiempos sucesivos, que tan, al venir unas tras otras, esta forma de trayecto de retorno, ¿No vemos en la metáfora freudiana encarnarse esta estructura fundamental -algo que sale de un borde, que redobla su estructura cerrado, siguiendo un trayecto que da la vuelta, y del que nada asegura la consistencia más que el objeto, en calidad de algo que debe ser contorneado?. Esta articulación nos conduce a convertir la manifestación de la pulsión en una forma de sujeto acéfalo, pues todo se articula en términos de tensión, y no tiene mis relación con el sujeto que de comunidad topológica. He podido articularles el inconsciente como situándose en las hiancias que la distribución de

las catexis significantes instaura en el sujeto, y que se representan en el algoritmo con un rombo **(()** que coloco en el centro de toda relación del inconsciente entre la realidad y el sujeto. ¡Y bien! Por cuanto algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera, es a causa de la unidad topológica de las hiancias en juego, que la pulsión halla su papel en el funcionamiento del inconsciente.

Sigamos ahora a Freud cuando nos habla de la Schaulust, ver, ser visto. ¿Es lo mismo? ¿cómo es incluso sostenible que pueda ser así, si no es para inscribirlo en términos de significantes? Lo es que hay entonces algún otro misterio? Hay otro, y, para introducirles en él, basta con considerar que la Schaulust se manifiesta en la perversión. Subrayo que la pulsión no es la perversión. Lo que constituye el carácter enigmático de la presentación de Freud, depende de que él quiere indicarnos una estructura radial en la que el sujeto no se encuentra aún ubicado. Lo que por el contrario define la manera como el sujeto se sitúa en ella.

Hay que considerar atentamente él texto de Freud. Lo precioso de los textos de Freud, en esta materia donde descifra, es que a la manera de los buenos arqueólogos, deja el trabajo de la excavación ,en el sitio de forma que, incluso si queda inacabada, podemos saber lo que quieren decir los objetos desenterrados. Cuando el señor Fenichel pasa por ahí actúa al modo de antaño. Lo recoje todo, mete todo en bolsillos y en vitrinas, sin orden, o por lo menos en un orden completamente arbitrario, de tal modo que nadie puede encontrar ya nada.

¿Qué ocurre en el voyeurismo? En el momento del acto del voyeur, ¿dónde está el sujeto, dónde el objeto? Lo dije, el sujeto, en tanto se trata de ver, no está ahí al nivel de la pulsión de ver. Está ahí en tanto perverso, y no se ubica sino al término de la argolla. En cuanto al objeto es lo que mi topología escrita en la pizarra no puede hacerles ver, pero les permite admitirlo- la argolla gira a su alrededor, él es un proyectil, y con él, en la perversión, el blanco es alcanzado.

El objeto es aquí mirada -mirada que es el sujeto, quien lo alcanza, quien hace diana en el tiro al blanco. Sólo tengo que recordarles lo que dije del análisis de Sartre. Si este análisis hace surgir la instancia de la mirada, no es al nivel del otro cuya mirada sorprende al sujeto mientras ve por el agujero de la cerradura. Ocurre que el otro le sorprende a él, el sujeto, como siendo todo él mirada oculta.

Ustedes captan la ambigüedad de lo que está en cuestión cuando hablamos de la pulsión escópica. La mirada es este objeto perdido, y de repente reencontrado, en la conflagración de la vergüenza, por la introducción del otro, hasta aquí, ¿qué intenta ver el sujeto? Intenta ver, sépanlo ya, el objeto en tanta ausencia. Lo que el *voyeur* busca y encuentra no es más que una sombra, una sombra detrás de la cortina, ahí fantaseará cualquier magia de presencia la cosa más graciosa, incluso si en el otro lado sólo hay un atleta peludo. Lo que busca no es, como se dice, el falo; sino, precisamente su ausencia, y de ahí la preeminencia de ciertas formas como objetos de su búsqueda.

Lo que se mira es lo que no se puede ver. Si la estructura de la pulsión aparece gracias a la introducción del otro, sólo se completa realmente en su forma invertida, bajo forma de retomo, que es la verdadera pulsión activa. Lo apuntado por el sujeto en el exhibicionismo es lo que se realiza en el otro, a quien el deseo verdaderamente apunta es al otro, en tanto que apremiado, más allá de su implicación en la escena. No es sólo la víctima la interesada en el exhibicionismo, es la víctima en tanto que referida a algún otro que la mira.

Es así que en este texto tenemos la clave, el nudo, de lo que tanto ha obstaculizado la comprensión del masoquismo- Freud articula de la forma más firme que al principio de la pulsión sadomasoquista el dolor no aparece para nada. Se trata de una *Herrshaft*, de una *Bewältigung*, de una violencia ¿Hecha a qué ? A algo que tiene tan poco nombre que Freud llega, y al mismo tiempo vacila, a encontrar su primer modelo, de acuerdo con todo lo que yo os enuncio, en una violencia que el sujeto se hace, con fines de dominio, a sí mismo.

Vacila. Y por buenas razones. El asceta que se flagela lo hace para un tercero, ahora bien, no es de eso lo que se propone apoderarse. Quiere sólo designar al retomo, la inserción en el propio cuerpo del principio y el final de la pulsión.

¿En qué momento, dice Freud, vemos introducirse, en la pulsión sadomasoquista, la posibilidad del dolor? -la posibilidad del dolor sufrido por lo que se ha convertido, en este momento, en el sujeto de la pulsión En el momento, nos dice, que la argolla se ha cerrado, que de un polo a otro ha habido reversión, donde el otro ha entrado en juego, donde el sujeto se ha tomado por término, terminal de la pulsión. En ese momento, el dolor entra en juego en tanto que el sujeto lo experimenta del otro.

Se convertirá, podrá convertirse, en esta deducción teórica, en un sujeto sádico, en tanto que la argolla cerrada de la pulsión habrá hecho entrar en juego la acción del otro. Lo que está en juego en la pulsión se revela por fin aquí: el camino de la pulsión es la única forma de transgresión permitida al sujeto con respecto al principio del placer.

El sujeto advertirá que su deseo es sólo un vano rodeo que busca pescar, enganchar el goce del otro -por cuanto que al intervenir el otro advertirá que hay un goce más allá del principio del placer.

El forzamiento del principio del placer por la incidencia de la pulsión parcial he ahí como podemos concebir que las pulsiones parciales, ambigüas, se instalen en el límite de una *Erhaltungstrieb*, del mantenimiento de una homeostasis, de su captura por esa figura velada que es la de la sexualidad.

En la medida que la pulsión da testimonio de ese forzamiento del principio del placer, queda testimoniado para nosotros que mis allá del *Real Ich* interviene otra realidad, de la que veremos por qué retorno, en último término, es ella quien ha dado a este *Real ich* su estructura y su diversificación.

J, A. Miller: -La pregunta se refiere a la relación de la pulsión con lo real y a las diferencias entre el objeto de la pulsión, el de la fantasía y el del deseo.

J. LACAN: -El objeto de la pulsión debe ser situado al nivel de lo que llamé metafóricamente una subjetivación acéfala una subjetivación sin sujeto, un hueso, una estructura, un trazo que representa una cara de la topología- La otra hace que un sujeto, por sus relaciones con el significante, sea un sujeto agujereado. Estos agujeros provienen de algún sitio.

En sus primeras construcciónes, sus primeras redes de encrucijadas significantes que se estabilizan, Freud apunta a algo que, en el sujeto, está destinado a mantener al máximo lo que he llamado homeostasis. Esto no quiere decir simplemente rebasamiento de un cierto umbral de excitación, sino también repartición de vías. Freud incluso emplea metáforas que asignan un diámetro a estas vías, que permiten el mantenimiento, la dispersión siempre igual, de una cierta catexis.

En algún lugar Freud dice formalmente que la presión de lo que, en la sexualidad debe ser reprimido para mantener el principio del placer -la libido-, es lo que ha permitido el progreso del propio aparato mental en tanto tal y por ejemplo, la instauración en el aparato mental de esta posibilidad de catexia que llamamos *Aufmerksamkeit*, posibilidad de atención. La determinación del funcionamiento del Real Ich, que a la vez satisface al principio de placer y, al mismo tiempo, está catectizado sin defensa por los ascensos de la sexualidad: esto es lo responsable de su estructura.

A este nivel, no estamos incluso obligados a tomar en consideración subjetivización del sujeto. El sujeto es un aparato. Este aparato es algo lagunar, y es la laguna que el sujeto instaura la función de un cierto objeto, en tanto que objeto perdido. Se trata del estatuto del objeto a en tanto que esta presente en la pulsión.

En la fantasía, el sujeto pasa frecuentemente inadvertido, pero siempre está ahí, ya sea en el sueño, en la ensoñación o en cualquiera de sus formas más o menos desarrolladas. El propio sujeto se sitúa como determinado por la fantasía.

La fantasía es el sostén del deseo, no es el objeto el que sostiene al deseo. El sujeto se sostiene como deseando con respecto a un conjunto significante siempre mucho más completo. Esto se ve bastante bien en la forma de escenario que ella toma, donde el sujeto, más o menos reconocible, está en algún lugar, escindido, dividido, habitualmente doble, en su relación con este objeto que muy a menudo ya no muestra más su verdadera figura.

El próximo día retomaré a lo que he llamado estructura de la perversión. Se trata propiamente hablando de un efecto inversa del de la fantasía. El sujeto se determina a sí mismo como objeto en su encuentro con la división de la subjetividad.

Les demostraré que -hoy sólo pude detenerme un momento a causa de la hora y lo deploro- lo que sostiene la realidad de la situación de lo que se llama pulsión sadomasoquista, es exactamente el sujeto asumiendo este papel de objeto. En la medida que el sujeto se hace el objeto de otra voluntad, no sólo se clausura, sino que la pulsión sadomasoquista se constituye.

Sólo en un segundo tiempo, como Freud indica en este texto, el deseo sádico es posible con respecto a una fantasía. El deseo sádico existe en una infinidad de configuraciones, también en las neurosis, pero todavía no se trata del sadismo propiamente dicho.

Les ruego se remitan a mi articulo a Kant con Sade, verán que el sádico ocupa el lugar del objeto, pero sin saberlo, en beneficio de otro, para cuyo goce ejerce su acción de perverso sádico.

Pueden ver ahí, por tanto, diversas posibilidades de la función del objeto a, que jamás se encuentra en posición de objetivo del deseo Es, o presubjetivo, o fundamento de una identificación del sujeto, o fundamento de una identificación denegada por el sujeto. En este sentido, el sadismo no es más que la denegación del masoquismo. Esta formula permitirá esclarecer muchas cosas en lo referente a la verdadera naturaleza del sadismo.

Pero el objeto del deseo, en su sentido común, o es una fantasía que en realidad es el sostén del deseo, o un señuelo.

El análisis que realiza Freud del amor nos permitirá progresar sobre este tema del señuelo, que usted ha emitido hace un momento con respecto a la relación del sujeto con lo real.

La necesidad de Freud de tener que referirá a la relación del *Ich* con lo real para introducir la dialéctica del amor cuando, propiamente hablando, lo real neutro es lo real desexualizado- no ha intervenido al nivel de la pulsión. Esto será para nosotros de lo más enriquecedor, en cuanto a lo que debemos concebir de la función del amor -a saber, de su estructura fundamentalmente narcisa.

Que hay ahí real, no es en absoluto dudoso. Que el sujeto no tiene relación constructiva con ese real más que en estrecha dependencia con el principio del placer, el principio del placer no forzado por la pulsión, tal el punto de emergencia -lo veremos el próximo día-- del objeto de amor. Toda la cuestión radica en saber cómo este objeto de amor puede llegar a desempeñar un papel análogo al objeto del deseo -en qué equívocos reposa la posibilidad de que el objeto de amor se convierta en objeto de deseo.

¿Les he aportado algunas luces con esta exposición?

Intervención: -Algunas luces y algunas sombras-



Del amor y la libido

Hoy tengo el propósito -lo cual no quiere decir que tenga tiempo de llevarlo a cabo- de conducirles del amor, al umbral en el que dejé las cosas el último día, a la libido.

Anuncio a continuación lo que será el remate de esta elucidación al decirles: la libido no es algo huidizo, fluido, no se reparte, ni se acumula, como un magnetismo, en los centros de focalización que le ofrece el sujeto; la libido hay que concebirla como un órgano en los -dos sentidos del término, órgano-parte del organismo y órgano-instrumento.

Me excuso si, como se me pudo decir en la intervención del último día, existen algunas oscuridades en los caminos por donde les conduzco. Creo que ésta es la carácterística de nuestro campo. No olvidemos que es común representar el inconsciente como una cueva, si no como una caverna, para evocar la de Platón. Pero la comparación no es buena. El inconsciente es algo más bien próximo a esta vejiga, se trata de hacerles ver, como a condición de introducir una lucecita en su interior, puede servir de linterna. ¿Por qué extrañarse si la luz algunas veces tarda algún tiempo en encenderse?

En el sujeto, que alternativamente se muestra y se oculta por la pulsación del inconsciente, sólo captamos pulsiones parciales. La *ganze Sexualstrebung*, representación de la totalidad de la pulsión sexual -Freud nos lo dice, no está ahí. En el camino de este resultado les conduzco tras él, y les afirmo que todo lo que he aprendido en mi experiencia concuerda con ello, a todos los que están aquí no puedo pedirles que estén completamente de acuerdo, ya que algunos carecen de esa experiencia, pero su presencia aquí responde a una cierta confianza, a base de lo que -en el papel que desempeño con respecto a ustedes, el del Otro- llamaremos la buena fe. Esta buena fe sin duda siempre es precaria, supuesta; pues esta relación del sujeto con el Otro, al fin y al cabo, ¿dónde se acaba?

Que el sujeto como tal está en la incertidumbre, por la razón de que esta dividido por efecto del lenguaje, es lo que enseño, en tanto que LACAN siguiendo las huellas de la excavación freudiana. Por efecto de la palabra, el sujeto siempre se realiza más en el Otro, pero ahí ya no persigue más que una mitad de sí mismo. Encontrará su deseo cada vez mis dividido, pulverizado, en la circunscribible metonimia de la palabra. En efecto de lenguaje siempre está mezclado en lo siguiente, que es el fondo de la experiencia analítica: el sujeto sólo es sujeto al ser sujeción al campo del Otro, el sujeto proviene de su sujeción sincrónica en este campo del Otro. Por eso tiene que salir de él, que arreglárselas, y al arreglárselas, sabrá que el Otro real tiene, tanto como él, que arreglárselas, que salir por su cuenta del apuro. Es ahí que se impone la necesidad de la buena fe, basada en la certeza de que la misma implicación de la dificultad con respecto a las vías del deseo también aparece en el Otro.

La verdad, en este sentido, es lo que corre tras la verdad y es ahí donde yo corro, a donde les conduzco, como los perros de *Acteón*, tras de mi. Cuando encuentre la morada de la

diosa, sin duda me transformaré en ciervo, y ustedes podrán devorarme, pero todavía nos queda por delante algo de tiempo.

¿Les represento el último día a Freud como la figura de Abraham, de Isaac y de Jacob? Leon Bloy, en La salvación por los judíos, los encarna bajo la forma de tres viejos idénticos entregados, en torno a un toldo, según una de las formas de la vocación de Israel, a esta ocupación fundamental que se llama chamarileo. Selecciónan. Una cosa la ponen en un lado, y otra, en el otro. Freud en un lado pone las pulsiones parciales, v en el otro, el amor. Dice: no es lo mismo.

Las pulsiones nos necesitan en el orden sexual --eso, eso tiene del corazón. Para nuestra mayor sorpresa, nos hace saber que el amor, del otro lado, viene del vientre, es el *ñam-ñam*.

Esto puede sorprender, pero nos aclara sobre algo fundamento para la experiencia analítica: que la pulsión genital, si existe, no está en absoluto articulada como las otras pulsiones. Y ello a pesar de la ambivalencia amor-odio. En sus premisas, y en su propio texto, Freud se contradice cuando nos dice que la ambivalencia puede pasar por una de las cáracterísticas de la reversión, de la *Verkehrung*, de la pulsión. Pero cuando la examina, nos dice claramente que no es en absoluto lo mismo la ambivalencia y la reversión.

Si la pulsión genital, por tanto, no existe, sólo tiene que ir a hacerse formar en otra parte, en otro lado del lado donde hay la pulsión, a la izquierda, en mi esquema de la pizarra. Ya ven que es a la derecha, en el campo del Otro, donde tiene que ir a hacerse conformar la pulsión genital.

¡Pues bien! esto se une, precisamente, a lo que nos enseña la experiencia analítica, a saber, que la pulsión genital esta sometida a la circulación del complejo de Edipo, a las estructuras elementales y a otras del parentesco. Esto es lo que se designa como campo de la cultura de una forma insuficiente, ya que se supone que este campo se fundamenta en un no *man's land* en el que la genitalidad subsistiría como tal, cuando de hecho esta disuelta, no agrupada, pues en ninguna parte es atrapable, en el sujeto, la *ganze Sexualstrebung*.

Pero por no estar en ninguna parte, está no obstante difusa, y esto es lo que Freud, en ese articulo, intenta que veamos.

Todo lo que dice del amor se dirige a acentuar que, para concebir el amor, hay que referirse necesariamente a otra clase de estructura distinta a la de la pulsión. a esta estructura la divide en tres niveles: nivel de lo real, nivel de lo económico y, por último, nivel de lo biológico.

Las oposiciones que a ello corresponden son triples. Al nivel de lo real, lo que interesa y lo indiferente. Al nivel de lo económico, lo que produce placer y lo que produce displacer. Sólo al nivel de lo biológico, la oposición actividad-pasividad se presenta, en su forma propia, la única válida en cuanto a su sentido gramatical, la oposición amar-ser amado.

Estamos invitados por Freud a considerar que el amor, en su esencia, hay que juzgarlo sólo como pasión sexual del *gesamt Ich*, ahora bien, *gesamt Ich* es aquí, en su obra un *hapax*, que tenemos que dar el sentido de lo descrito cuando nos da cuenta del principio del placer. El *genzmt Ich* es ese campo que les he invitado a considerar como una superficie, y una superficie bastante limitada para que la pizarra sea propicia para representarla, y para que todo pueda ahí por escrito Se trata de esta red representada por arcos, líneas, que unen puntos de acumulación, cuyo círculo cerrado marca lo que tiene que conservarse de la homeostasis tensional, de menor tensión, de necesaria derivación, de difusión de la excitación en mil canales -toda vez que en uno de ellos podría ser demasiado intensa.

La filtración de la estimulación a la descarga es el aparato, el casquete -a circunscribir en una esfera- en el que se define, en primer lugar, lo que llama el estadio del *Real Ich* Y es a eso a lo que, en su discurso, atribuirá la calificación de *autoerotisch*.

Los analistas han sacado en conclusión de ello que como eso había que situarlo en alguna parte en lo que se llama el desarrollo, y puesto que la palabra de Freud es palabra de evangelio, el niño de pecho ha de considerar indiferentes todas las cosas que están a su alrededor. Uno pregunta como pueden sostenerse las cosas, en un campo de observadores para los que los artículos de fe, con respecto a la observación, tienen un valor tan aplastante. Pues en fin, si hay algo en lo que el niño de pecho no hace pensar, es que se desinteresa de lo que entra en su campo de percepción.

Que hay objetos desde el momento más precoz de la fase neonatal es algo de lo que no cabe la menor duda, *autoerotisch* no puede tener en absoluto el sentido de desinterés con respecto a esos objetos. Si leen a Freud en este texto, verán que el segundo tiempo, -el tiempo económico, consiste precisamente en esto: que el segundo *Ich* al segundo de derecho, el segundo en un tiempo lógico- es el *Lust Ich* que llama *purifiziert*. *Lust-ich* purificado, que se instaura en el campo exterior al casquete en el que designo el primer *Real-Ich* de la explicación de Freud.

El *autoerotisch* consiste en lo siguiente, y el propio Freud lo subraya: que no habría surgimiento de los objetos si no hubiese objetos buenos para mi. Este es el criterio del surgimiento y del reparto de los objetos.

Aquí se constituye, pues, el *lust-Ich*, y también el campo del *Unlus*t, del objeto como resto, como ajeno por conocer, y con motivo, es el que se define en el campo del *Unlust*, mientras que los objetos del campo del *Lustich* son amables. El *hassen*, con su profunda vinculación al conocimiento, es el otro es el otro campo, a este nivel, no hay rastro de funciones pulsionales, sino de las que no son verdaderas pulsiones, y que Freud, en su texto, llama las *Ichtriebe*. El nivel del Ich es no-pulsional, y es ahí -les ruego que lean atentamente el texto- donde Freud funda el amor. Todo lo que así definido al nivel del Ich no toma valor sexual, no pasa del *Erhaltungstrieb*. de la conservación, al sexual Trieb, que en función de la apropiación de cada uno de estos campos, su incautación, por una de las pulsiones parciales. Freud dice exactamente que *Vorhanung des Wesentlichen*, para hacer salir aquí lo esencial, es de un modo puramente pasivo, no pulsional, que el sujeto registra los *äussere Reize*, lo que proviene del mundo exterior. Su actividad no proviene más que de *gegen die äussere Reize durch seine eigene Triebe*, sus propias pulsiones. Se trata

aquí de la diversidad de pulsiones parciales. En eso somos conducidos al tercer nivel que Freud hace intervenir, de la actividad-pasividad.

Antes de señalar sus consecuencias, querría simplemente hacerles observar el carácter clásico de esta concepción del amor, querer su bien, ¿es necesario subrayar que es exactamente equivalente a lo que se llama, dentro de la tradición, la teoría física del amor, el *velle bonum alicui* de Santo Tomás, que para nosotros, dada la función del narcicismo, tiene exactamente el mismo valor? Desde hace tiempo he subrayado el carácter capcioso de ese pretendido altruismo, que se satisface preservando el bien ¿de quién? -de él que, precisamente, nos es necesario.

Aquí es, pues, donde Freud se propone asentar las bases del amor. Sólo con la actividad-pasividad entra en juego lo que pertenece propiamente a la relación sexual.

Ahora bien, ¿la relación actividad-pasividad cubre la relación sexual? Les ruego que remitan a aquel pasaje del Hombre de los lobos, por ejemplo, o a tantos otros esparcidos en Los cinco psicoanálisis Freud allí explica, en suma, que la referencia polar actividad-pasividad esta para denominar, para revestir, para metaforizar lo que permanece insondable en la diferencia sexual. Nunca en ningún lado sostiene que, psicológicamente, la relación masculino-femenino se pueda captar de otro modo que por el representante de la oposición actividad-pasividad. En tanto que tal, la oposición masculino-femenino nunca es alcanzada . Esto designa en gran medida la importancia de lo aquí repetido, bajo la forma de un verbo particularmente agudo para expresar lo que tratamos esta oposición pasividad-actividad se vierte, se moldea, se inyecta. Es una arteriografía, y las relaciones masculino-femenino ni siquiera la agotan.

Naturalmente, sabemos bien que la oposición actividad-pasividad puede dar cuenta de muchas cosas en el campo del amor . Pero con lo que tenemos que ver es, precisamente, con esta inyección, por así decirlo, de sadomasoquismo, que no hay que tomar en absoluto, en cuanto a la realización propiamente sexual, por dinero contante y sonante.

Desde luego, en la relación sexual entran en juego todos los intervalos del deseos- ¿Que valor tiene para ti mi deseo?, eterna pregunta planteada en el diálogo de los amantes. Pero el pretendido valor, por ejemplo, del masoquismo femenino, como se dice, conviene meterlo en el paréntesis de una interrogación seria. Forma parte de este diálogo muchos puntos, podemos definir como fantasía masculina. Muchas cosas dejan pensar si sostenerla no es complicidad de nuestra parte. Para no entregarnos por completo a los resultados de la encuesta anglosajona, que no diría gran cosa sobre este tema, para no decir que ahí se da algún consentimiento por parte de las mujeres, lo cual no quiere decir nada -nos limitaremos, nosotros analistas, a las mujeres que forman parte de nuestro grupo. Resulta por complete chocante ver que las representantes de este sexo en el circulo analítico están especialmente dispuestas a mantener la creencia basal en el masoquismo femenino. Sin duda, ahí hay un velo que no conviene levantar àpresuradamente y que concierne a los intereses del sexo. Esta es, por otra parte, excursión respecto a nuestro tema, pero excursión profundamente ligada a él, como verán, pues tendremos que volver sobre lo que ocurre en esta coyuntura.

Sea como sea, a este nivel nada nos surge del es decir, del marco del narcicismo, del que Freud nos indica, en términos adecuados, en este articulo, que está formado por la inserción de lo *autoerotisch* en los intereses organizados del yo.

Dentro de este marco puede haber representación de los objetos del mundo exterior, elección y discernimiento, posibilidad de conocimiento en resumen, todo el campo en el que se ha ejercido la psicología clásica esta ahí incluido. Pero nada -y es claramente por eso por lo que toda psicología afectiva, hasta Freud, ha fracasado- nada todavía representa ahí al Otro, el Otro radical, el Otro como tal.

Esta representación del Otro falta, precisamente, entre estos dos mundos opuestos que la sexualidad nos designa en lo masculino y lo femenino. Llevando las cosas hasta el final, incluso se puede decir que el ideal viril y el ideal femenino están representados en el psiquismo por algo distinto a esta oposición actividad-pasividad de la que hablaba hace un momento. Dependen propiamente de un término que yo no he introducido, sino con el que una psicoanalista ha despuntado la actitud sexual femenina: la mascarada.

La mascarada no es lo que entra en juego en el necesario alarde, al nivel de los animales, en el apareamiento, y además ahí el ornato, generalmente, se revela por parte del macho. La mascarada tiene otro sentido en el campo humano: precisamente el de jugar al nivel, ya no imaginario, sino simbólico.

A partir de ahí ahora nos queda por mostrar que la sexualidad como tal reaparece, ejerce su actividad propia, por mediación -por paradójico que pueda parecer- de las pulsiones parciales.

Todo lo que Freud deletrea de las pulsiones parciales nos muestra el movimiento que el último día les tracé en la pizarra, ese movimiento circular del empuje que sale a través del borde erógeno para volver a él como si fuese su blanco, después de haber dado la vuelta a algo que llamo el objeto a. Expongo -y un examen puntual de todo el texto es la prueba de la verdad de lo que anticipo que es por ahí por donde el sujeto logra alcanzar lo que, propiamente hablando, es la dimensión del gran Otro.

Anticipo la distinción radical existente entre el amarse a través del otro -lo cual, en el campo narcisista del objeto, no deja trascendencia alguna al objeto incluido- y la circularidad de la pulsión, en la que la heterogeneidad del ir y volver muestra en su intervalo una hiancia.

¿Qué hay de común en ver o ser visto? Tomemos la Schaulust, la pulsión escópica. Freud opone claramente *beschauen*, mirar un objeto ajeno, un objeto propiamente dicho, a ser mirado por una persona ajena, *beschaut werden*

Ocurre que un objeto y una persona no son lo mismo, al final del circulo, digamos que se relajan. 0 que su punteado se nos escapa un poco. Por otra parte, para ligarlos, es en la base -allí donde el origen y la punta se reúnen- donde Freud ha de aferrarlos y donde intenta encontrar su unión -precisamente en el punto de retorno . Lo aferra al decir que la raíz de la pulsión escópica hay que tomarla toda ella en el sujeto, en el hecho de que el sujeto se ve a sí mismo.

Pero ahí, porque es Freud, no se equivoca. No es verse en el espejo es Selbst ein *Sexualglied beschauen* -se mira, diré, en su miembro sexual.

Pero ¡cuidado! ahí tampoco eso no va. Ya que este enunciado es identificado con su inverso que es bastante Curioso, y me sorprende que nadie haya descubierto su humor. Ello da: sexual *Glied von eigener Person beschaut werden*. En cierta manera, del mismo modo como el número dos se regocija de ser impar, el sexo, o la pito, se regocija al ser mirado. ¿Quién pudo nunca realmente comprender el carácter realmente subjetivable de semejante sentimiento?

De hecho la articulación del aro del ir y volver de la pulsión, se obtiene perfectamente no cambiando en el último enunciado más que uno de los términos de Freud. No cambio *eigenes Objekt*, el objeto propiamente dicho que es de hecho eso a lo que se reduce el sujeto, no cambio *von fremder Person*, el otro, bien entendido, ni *beschaut*, sino que coloco en lugar de *werden, machen* -de lo que se trata en la pulsión es de hacerse ver. La actividad de la pulsión se concentra en este hacerse y al referirlo al campo de las otras pulsiones, quizás podremos lograr alguna luz.

Es preciso que vaya deprisa, desgraciadamente, y no sólo abrevio, sino que lleno los agujeros que Freud, hecho sorprendente, dejé abiertos en su enumeración de las pulsiones.

Después del hacerse ver, introduciré otro, el hacerse oír, del que Freud ni siquiera nos habla.

Es preciso que, muy rápidamente, les indique su diferencia con el hacerse ver. Las orejas son, en el campo del inconsciente, el único orificio que no puede cerrarse. Mientras que el hacerse ver viene señalado con una flecha que realmente vuelve al sujeto, el hacerse oír va hacia el otro. La razón de ello es de estructura, e importa que lo diga de paso.

Vayamos a la pulsión oral. ¿Que es? Se habla de fantasías de devoración, hacerse manducar. Cada cual conoce, en efectos confinando ahí todas las resonancias del masoquismo, el término, otrificado de la pulsión oral. Pero ¿por qué no poner las cosas entre la espada y la pared? Puesto que nos referimos al niño de pecho y al seno, y puesto que la alimentación es la succión, digamos que la pulsión oral es el hacerse chupar, es el vampiro.

Esto nos alumbra, por otra parte, sobre lo que ocurre con este objeto singular -que me esfuerzo por arrancar, en la mente de ustedes, de la metáfora alimentación- el seno. El seno también es algo adherido, ¿qué chupa qué? -el organismo de la madre, así se indica suficientemente, a este nivel, cual es la reivindicación, por el sujeto, de algo separado de él, pero que le pertenece, y con él que se completa.

Al nivel de la pulsión anal -algo de alivio aquí- eso no parece ir del todo bien. Y sin embargo, hacerse cagar ¡tiene un sentido! Cuando aquí se dice *on se fait rudement chier*, tenemos que ver con el enmerdeur etemo. Se está muy equivocado al identificar simplemente el famoso excremento con la función que se le da en el metabolismo de la neurosis obsesiva. Se esta muy equivocado al amputarlo de lo que representa, en este caso, del regalo, y de la relación que tiene con la mancha, la purificación, la catarsis. Se esta muy equivocado al no ver que es de ahí que surge la función de la oblatividad. Por decirlo todo, el objeto, aquí, no está muy lejos del campo que llamamos del alma.

¿Qué nos revela este breve sobrevuelo? ¿No parece que, en esta vuelta que representa su red, la pulsión, al invaginarse a través de la zona erógena, está encargada de ir a buscar algo que, cada vez, responde en el Otro? No remitiré a la serie. Digamos que al nivel de la Shaulust es la mirada. Sólo lo indico para tratar mis adelante de los efectos en el Otro de este movimiento de llamada.

Quiero señalar aquí la relación de la polaridad del ciclo pulsional con algo que siempre está en el centro. Se trata de un órgano que hay que tomar en el sentido de instrumento de la pulsión -en otro sentido, pues, que el que tenía hace un momento en la esfera de inducción del *Ich*. Este órgano inaprensible, este objeto que sólo podemos rodear, y diciéndolo todo, este falso órgano -esto es lo que ahora conviene interrogar.

El órgano de la pulsión se sitúa en relación con el verdadero órgano. Para que lo aprecien, y para mantener que ahí se da el único polo que, en el campo de la sexualidad permanece a nuestro alcance susceptible de ser aprendido, me permitiré emitir ante ustedes un mito -en el que tomaré el padrinazgo histórico de lo dicho en el Banquete de Platón, por boca de Aristófanes, en lo concerniente la naturaleza del amor.

Esta utilización supone, por supuesto que nos permitimos utilizar el judo con la verdad ese aparejo que, ante mi anterior auditorio, siempre he evitado utilizar.

A mis oyentes he proporcionado algunos antiguos modelos y principalmente en el campo de Platón, pero tan sólo les he dado el aparato para cavar en ese campo. No soy de los que dicen: Hijos míos, aquí hay un tesoro; gracias a lo cual van a trabajar el campo. Les he dado la reja y el arado, a saber, que el inconsciente está hecho a base de lenguaje, y en un momento determinado, hace aproximadamente tres años y medio, resultaron en ellos tres trabajos muy buenos. Pero ahora es cuestión de decir. El tesoro sólo se puede encontrar por el camino que anuncio.

Este camino participa de lo cómico. Lo cual es absolutamente esencial para comprender el menor de los diálogos de Platón, a fortiori, lo que hay en el Banquete. Incluso se trata si prefieren, de una broma. Se trata ,por supuesto, de la fábula de Aristófanes. Esta fábula es un desafió a los siglos, pues los ha atravesado sin que nadie haya intentado preocuparse. Voy a intentarlo.

Esforzándome por recapitular lo dicho en el *Congreso de Bonneval* llegué a fomentar algo que se expresa así: Voy a hablarles de la laminilla.

Si quieren acentuar su efecto bromístico la llamarán la *hommelette*. Esta *hommelette*, como verán, es más fácil de animar que el hombre primordial en cuya cabeza parecíamos meter un homúnculo para hacerlo andar. Cada vez que se rompen las membranas del huevo del que saldrá el feto en trance de convertirse en un recién nacido, imaginen por un momento que algo se escapa, que se puede hacer con un huevo lo mismo que un hombre, a saber la *hommelette*, o la laminilla.

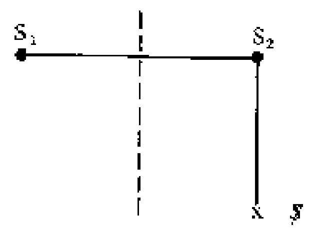
La laminilla es algo extra plano, que se desplaza como la ameba.. Simplemente es algo más complicado. Pero pasa por todas partes. Y como es algo -dentro de poco les diré por qué-que tiene relación con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad es como la ameba con respecto a los seres sexuados, inmortal. Puesto que eso sobrevive a toda división, puesto que subsiste a toda intervención escisípara. Y eso corretea.

¡Pues bien!, eso no es tranquilizador. Supongan tan sólo que eso viene a envolverles el rostro, mientras duermen tranquilamente...

Veo posibilidades de que no entremos en lucha con un ser capaz de esas propiedades. Pero no se trataría de una lucha muy cómoda. Esta laminilla, este órgano, que tiene como carácterística el no existir, pero que no deja de ser un órgano -podría desarrollarse más su lugar zoológico- es la libido.

Es la libido en tanto que puro instinto de vida, es decir de vida inmortal, de vida irreprimible, de vida, que no tiene necesidad de ningún órgano, de vida simplificada e indestructible. Eso es precisamente lo substraído al ser vivo desde que está sometido al ciclo de la reproducción sexuada. Y de esto son representantes, equivalentes, todas las formas que podemos enumerar del objeto a. Los objetos a no son más que sus representantes, sus figuras. El seno, como equívoco, como elemento cárácterístico de la organización mamífera, la placenta por ejemplo, representa claramente esta parte de sí mismo que el individuo pierde al nacer, y que puede servir para simbolizar el más profundo objeto perdido. Podría evocar la misma referencia para todos los demás objetos.

La relación del sujeto con el campo del otro se encuentra con ello esclarecida. Vean lo que he dibujado en la parte inferior de la pizarra. Esta es su explicación.



En el mundo del real *Ich*, del yo, del conocimiento, todo puede existir como ahora, incluídos ustedes y la conciencia, sin que por ellos haya, por más que se piense lo contrario, el menor sujeto. Si el sujeto es lo que yo les enseño, a saber, el sujeto determinado por el lenguaje y la palabra, eso quiere decir que el sujeto, in initio, empieza en el lugar del Otro, en tanto que surge el primer significante.

Ahora bien ¿Que es un significante. Desde hace mucho tiempo lo repito para no tener que articularlo de nuevo aquí. Un significante es lo que representa un sujeto ¿para quien?, no para otro sujeto, sino para otro significante. Para ilustrar este axioma, supongan que descubren en el desierto una piedra cubierta de jeroglíficos. Ni por un momento dudarán que detrás hubo un sujeto para inscribirlos. Pero creer que cada significante se dirige a ustedes, es un error, la prueba de lo cual está en que no pueden entender nada de ellos. Pero si los definirán cono significantes, por cuanto están seguros de que cada uno de estos significantes se refiere a cada uno de los otros. Y de esto es de lo que se trata en la relación del sujeto con el campo del Otro. El sujeto nace en tanto que en el campo del otro surge el significante. Pero por ese mismo hecho, eso que antes no era nada, sino sujeto por venir -se cuaja en significante.

La relación con el Otro es, precisamente, lo que para nosotros hace surgir lo que representa la laminilla- no la polaridad sexuada, la relación de lo masculino con la femenino, sino la relación del sujeto del sujeto viviente con lo que pierde al tener que pasar, para su reproducción, por el ciclo sexual.

De este modo explico la afinidad esencial de toda pulsión con la zona de la muerte y concilio las dos caras de la pulsión -que a la vez presentificar la sexualidad en el inconsciente y representada en su esencia, la muerte. Comprendan también que, si les he hablado del inconsciente como de lo que se abre y, se debe a que su esencia radica en marcar ese tiempo por el que, al nacer con el significante, el sujeto nace dividido. El sujeto es este surgimiento que, justo antes, como sujeto, no era nada, pero que apenas aparecido se cuaja en significante.

De esta conjunción del sujeto en el campo de la pulsión el sujeto tal como se evoca en el campo del otro, de este esfuerzo para unirse, depende que haya un soporte para la *ganze Sexualstrebung*. No hay otro. Sólo ahí se representa la relación de los seres de los sexos al nivel del inconsciente.

Por lo demás, la relación sexual está confiada a los gajes del campo del Otro. Están confiadas a la vieja de la que -no es vana fábula- Dafnis precisa aprender como hay que hacer para hacer el amor.

F Wahl: -La pregunta se refiere a la perdida que sufre lo viviente sexuado, luego a la articulación actividad-pasividad

J. LACAN: -Usted señala efectivamente una de las carencias de mi discurso. La laminilla tiene un borde, viene a insertarse en la zona erógena, es decir, en uno de los orificios del cuerpo, en tanto que esos orificios -toda nuestra experiencia lo muestra- están ligados a la apertura-cierre de la hiancia inconsciente.

Las zonas erógenas están ligadas al inconsciente, ya que es allí donde se anuda la presencia de lo viviente. Hemos descubierto que es precisamente el órgano de la libido, la laminilla, quien liga al inconsciente la pulsión llamada oral, la anal, a las que añado la pulsión escópica y a la que casi habría que llamar la pulsión invocante que, como les dije incidentalmente -nada de lo que digo es pura broma-, tiene este privilegio de no poder cerrarse.

En cuanto a la relación de la pulsión con la actividad-pasividad, pienso que me he dado a

entender suficientemente al decir que al nivel de la pulsión, es puramente gramatical. Es sostén artificio, que Freud emplea para hacernos comprender el ir y el volver del movimiento pulsional. He insistido cuatro cinco veces en el hecho de que no podríamos reducirlo pura y simplemente a una reciprocidad. Hoy he indicado, de una forma muy articulada que en cada uno de los tres tiempos, a, b, c en los que Freud articula cada pulsión es importante sustituir la fórmula de hacerse ver, oír, y toda la lista que he dado. Lo cual implica fundamentalmente actividad, con lo que uno a lo que el propio Freud articula al distinguir los dos campos, el campo pulsional por una parte, y el campo narcisista del amor, por otra al subrayar que al nivel del amor existe reciprocidad del amar al ser amado y que en el otro campo, se trata de una pueda actividad para *seine eigene Triebe* para el sujeto ¿Lo comprenden?. De hecho, salta a la vista que, incluso en su pretendida fase pasiva, el ejercicio de una pulsión, masoquista por ejemplo, exige que el masoquista se dé, por así decirlo, una dificultad.



El sujeto y el otro: la alienación

27 de Mayo de 1964

Si el psicoanálisis ha de constituirse como ciencia del inconsciente convendría partir de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

De ello he deducido una topología cuyo fin es dar cuenta de la constitución del sujeto.

Ocurre que en una época, ya superada espero, se me objetó que al dar así la primacía a la estructura, descuido la dinámica tan presente en nuestra experiencia -aún se me dijo que logro evadir el principio afirmado en la teoría freudiana de que esta dinámica es por esencia y enteramente sexual.

Espero que el proceso de mi seminario de este año, y en especial el punto culminante al que llegó la vez pasada les demuestre que esta dinámica nada ha perdido en el asunto.

Recalco, para los que estuvieron ausentes la sesión pasada, que he añadido un elemento totalmente nuevo a esta dinámica- ya veremos en lo que sigue, el empleo que le doy.Primero puse el acento en la repartición que constituyo al oponer, en lo que toca a la entrada al inconsciente, los dos campos del sujeto y del Otro. El Otro es el lugar donde se sitúa en la cadena del significante que rige todo lo que, del sujeto, podrá hacerse presente, es el campo del viviente donde el sujeto tendrá que aparecer. Y he dicho que, por el lado de ese ser viviente, llamado a la subjetividad, se manifiesta esencialmente la pulsión.

Por ser por definición toda pulsión, pulsión parcial, ninguna de ellas representa -cosa que Freud evoca de paso para preguntarse si es el amor quien la realiza- la totalidad de las *sexualstrebung*, de la tendencia sexual, en la medida en que puede concebirse como

presentificación en el psiquismo, si es que tiene cabida en él, de la función de la fortpflanzung, la reproducción.

Nadie puede negar esta función en el plano biológico. Pero yo afirmo siguiendo a Freud, que da fe de ello de todos los modos posibles, que esta función como tal, no está representada en el psiquismo. En el psiquismo no hay nada que permita al sujeto situarse como ser macho o ser hembra.

El sujeto sólo sitúa, en su psiquismo, sus equivalentes -actividad y pasividad. Y estos nunca lo representan exhaustivamente. Freud llega hasta la ironía de subrayar que esta representación nos es ni tan coercitiva ni tan exhaustiva como podría pensarse -*durchgreifend und ausschlieblich*-, la polaridad del ser de lo macho y de la hembra lo representa únicamente la polaridad de la actividad, que se manifiesta a través de los Triebe, y la pasividad, que es pasividad respecto de lo exterior, *gegen die äusseren Reize*.

Sólo esta división -con ello terminé la vez pasada -hace necesario lo primero que puso al descubierto la experiencia analítica- que las vías de lo que hay que hacer como hombre o como mujer pertenecen enteramente al drama, a la trama, que se sitúa en el campo del Otro- el Edipo es propiamente eso.

Sobre esto hice hincapié la vez pasada cuando dije que lo que debe hacer como hombre como mujer, el ser humano lo tiene que aprender del Otro, al respecto evoqué la vieja del cuento de Dafnis y Cloe, fábula que indica que hay un campo último, el de la realización sexual, cuyos caminos, a fin de cuentas, el inocente desconoce.

Que la pulsión, la pulsión parcial, sea lo que allí lo orienta, que sólo la pulsión parcial represente en el psiquismo las consecuencias de la sexualidad está representada en el psiquismo por una relación del sujeto que se deduce de algo que no es la propia sexualidad. La sexualidad se instaura en el campo del sujeto por la vía de la falta.

Aquí se superponen dos faltas. Una se debe al defecto central en torno al cual gira la dialéctica del advenimiento del sujeto a su propio ser en la relación con el Otro -debido a que el sujeto depende del significante y el significante está primero en el campo del Otro. Esta falta retoma la otra falta, la falta real, anterior que ha de situarse en el advenimiento del ser viviente, o sea en la reproducción sexuada. La falta real es lo que pierde el ser viviente, por estar sujeto el sexo, queda sometido a la muerte individual.

El mito de Aristófanes pone en imagenes de una forma patética y engañosa la persecución del complemento, al formular que el ser vivo, en el amor busca al otro, a su mitad sexual. La experiencia analítica sustituye esta representación mítica del amor por la búsqueda que hace el sujeto, no del complemento sexual, sino de esa parte de sí mismo, para siempre perdida que se constituye por el hecho de que no es más que un ser sexuado, que ya no es inmortal.

Ven entonces cómo la misma razón que hace que el ser viviente sea inducido a su realización sexual por el señuelo, hace que la pulsión, la pulsión parcial, sea intrínsecamente pulsión de muerte, y representa por sí misma la porción que corresponde a la muerte en el ser sexuado.

Así desafiando, acaso por primera vez en la historia, el mito tan prestigioso que Platón adjudica a Aristófanes, lo sustituí la vez pasada por un mito destinado a encarnar la parte faltante, que llamé el mito de la laminilla.

Es una importante novedad, porque designa la libido, no como un campo de fuerzas, sino como un órgano.

La libido es el órgano esencial para comprender la naturaleza de la pulsión. Este órgano es irreal. Lo irreal no es lo imaginario. Se define por articularse con lo real de un modo que no podemos aprender, y por ello justamente, requiere de una presentación mítica, tal como la nuestra. Por ser irreal no impide a un órgano encarnarse.

De inmediato les doy su materialización. Una de las formas más antiguas de encarnar, en el cuerpo, este órgano irreal es el tatuaje, la escarificación. La incisión tiene precisamente la función de ser para el Otro, de situar en él al sujeto, señalando su puesto en el campo de las relaciones del grupo, entre cada uno y todos los demás. Y, a la vez, tiene de manera evidente una función erótica, percibida por todos los que han abordado su realidad.

También mostré que en la relación básica de la pulsión es esencial el movimiento con el cual la flecha que parte hacia el blanco sólo cumple su función por realmente emanar de él y regresar al sujeto. En este sentido, el perverso es quien se sale con la suya más directamente que nadie, mediante un corto circuito, al integrar de la manera más profunda su función de sujeto a su existencia de deseo. La reversión de la pulsión en este caso es algo muy distinto de la variación de ambivalencia que hace que el objeto pase del campo del odio al del amor, y viceversa, según resulte o no provechoso al bienestar del sujeto. Uno no se convierte en masoquista cuando el objeto no sirve para su objetivo. La enfermita de Freud, denominada la homosexual, no se convierte en homosexual porque su padre la decepciona -hubiera podido buscarse un amante, Cuando se está en la dialéctica de la pulsión, lo que rige es siempre otra cosa. La dialéctica de la pulsión es básicamente diferente de lo que pertenece al registro del amor así como al del bien del sujeto. Por eso hoy quiero poner el acento en las operaciones de la realización del sujeto en su dependencia significante respecto del lugar del Otro.

Todo surge de la estructura del significante. Esta estructura se basa en algo que inicialmente denominé la función del corte, y que ahora, en el desarrollo de mi discurso, se articula como función topológica del borde.

La relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia. Si no fuese por esto, lo tendríamos todo a la mano -las relaciones entre los seres en lo real, incluyéndolos a ustedes, aquí presentes, podrían generarse en términos de relaciones inversamente recíprocas. Este es el empeño de la psicología y de toda una sociología, que pueden obtener resultados en el dominio animal, porque la captura imaginaria basta para motivar todo tipo de conductas en el ser vivo. El psicoanálisis muestra que la psicología humana pertenece a otra dimensión.

La vía filosófica hubiese bastado para mantener esta dimensión, pero resultó deficiente a

falta de una definición satisfactoria del inconsciente. El psicoanálisis, por su parte, manifiesta que los hechos de la psicología humana no son concebibles si está ausente la función del sujeto definido como efecto del significante.

Ciertamente, estos procesos han de articularse circularmente entre el sujeto y el Otro: del sujeto llamado al Otro, al sujeto de lo que el mismo vio aparecer en el campo del Otro, del Otro que regresa allí. Este proceso es circular, pero, por naturaleza, sin reciprocidad. Pese a ser circular, es asimétrico.

Como ven, hoy los llevo de nuevo al terreno de una lógica cuya importancia esencial quiero recalcar.

Toda la ambigüedad del signo reside en que representa algo para alguien. Este alguien puede ser muchas cosas, puede ser el universo entero, en la medida en que se nos enseña, desde hace algún tiempo, que la información circula por él, con el negativo de la entropía. Todo nudo donde se concentren signos como representantes de algo, puede pasar por ser alguien. En cambio, hay que recalcar que un significante es aquello que representa a un sujeto para otro significante.

Al producirse en el campo del Otro, el significante hace surgir el sujeto de su significación. Pero sólo funciona como significante reduciendo al sujeto en instancia a no ser más que un significante, petrificándolo con el mismo movimiento con que lo llama a funcionar, a hablar, como sujeto. Esta es propiamente la pulsación temporal en la cual se instituye lo carácterístico del punto de partida del inconsciente como tal -el cierre.

Hay un analista que, en otra dimensión, lo percibió y trató de señalarlo con un término que era nuevo y que nunca ha sido aprovechado desde entonces en el campo del análisis -la afanisis, la desaparición. Jones, quien lo inventó, la confundió con algo bastante absurdo -el temor de ver desaparecer el deseo. La afanisis empero, debe situarse de manera más radical en el nivel donde el sujeto se manifiesta en ese movimiento de desaparición que califiqué de letal. También en otra forma, denominé este movimiento el *fading* del sujeto.

Insistiré en esto para que vean hasta qué punto existe siempre la posibilidad de orientarse en la experiencia concreta, y aún en la observación, con la condición de dejarse guiar por este mecanismo y dejar que elimine los puntos ciegos. Lo mostraré con un ejemplo.

El error piagético -para los que crean que es un neologismo aclaro que se trata del señor Piaget reside en la noción de lo que se ha llamado el discurso egocéntrico del niño, definido como el estadio donde supuestamente falta lo que esta psicología alpina llama la reciprocidad. La reciprocidad está muy lejos del horizonte de lo que ha de solicitarnos en ese momento, y la noción de discurso egocéntrico es un contrasentido. En este famoso discurso, que,.se puede grabar, el niño no habla para sí, como se dice. Sin duda., no se dirige tampoco al otro, si utilizamos la repartición teórica que han deducido de la función del tú y del yo. Pero tiene que haber otros allí- cuando las criaturas están todas juntas, entregándose por ejemplo a jugadas de operaciones como los que les dan en ciertos métodos llamados de educación activa, entonces hablan -hablan, valga la expresión francesa, a la cantonade, en alta voz pero a nadie en particular.

Este discurso egocéntrico es un ¡a buen entendedor.. !

Entonces volvemos a encontrar aquí la constitución del sujeto en el campo del Otro, tal como la designa la flechita en la pizarra. Si se le capta cuando nace en el campo del Otro, lo carácterístico del sujeto del inconsciente es que está, bajo el significante que desarrolla sus redes, sus encadenamientos su historia, en un lugar indeterminado.

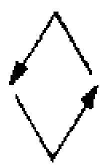
Más de un elemento del sueño casi todos, en verdad, pueden servir de punto para situarlo diversamente en la interpretación. Creer que podemos hacerlo decir lo que queramos, es no haber comprendido nada -hay que admitir que los psicoanalistas- no se explican demasiado bien. La interpretación no puede plegarse a cualquier sentido. La interpretación designa una sola secuencia de significantes. Pero el sujeto, en efecto, puede ocupar diversos sitios, según el significante bajo el cual se le coloque.

Voy a abordar ahora las dos operaciones que pienso articular hoy en la relación del sujeto con el Otro.

Dicha relación, proceso de borde, proceso circular, hemos de apoyarla en ese pequeño rombo que empleo como algoritmo, precisamente, en mi grafo, porque es necesario integrarla a algunos de los productos acabados de esta dialéctica.

Es imposible no integrarla, por ejemplo, al propio fantasma: ***$* (a**. Tampoco es posible no integrarla a ese nudo radical adonde confluyen la demanda y la pulsión, designado como ***$* (D** y que podría denominarse el grito.

Atengámonos a ese pequeño rombo. Es un borde, un borde funcionando. Basta dotarlo de una dirección vectorial, aquí el sentido inverso al de las manecillas del reloj, determinado por el hecho de que nuestras escrituras, al menos, se leen de izquierda a derecha.



¡Cuidado!. Se trata de apoyos para el pensamiento que no dejan de ser artificiosos, pero toda topología se apoya en algún artificio -esto se debe, justamente, al hecho de que el sujeto depende del significante, en otras palabras, a cierta impotencia del pensamiento.

La v de la mitad inferior del rombo diremos que es aquí el vel constituido por la primera operación -pienso detenerme en ella unos instantes.

Tal vez piensen que son estas cosas un poco necias. Pero la lógica lo es siempre, en cierta medida. Si no se llega a la raíz de la necedad, se cae inexorablemente en la majadería. Los ejemplos sobran, como el de las presuntas antinomias de la razón, del tipo -el catálogo de todos los catálogos que no se incluyen a sí mismos, lo cual conduce a una

impasse que, vaya a saber por qué, produce vértigo a los lógicos. La solución, por cierto, es bastante simple -el significante con el que se designa al mismo significante no es, por supuesto, el mismo significante con que se designa al otro, cosa que salta a la vista. La palabra obsoleta, en tanto puede significar que la palabra obsoleta es una palabra obsoleta, no es la misma palabra en ambos lados. Esto nos animará a perfecciónar ese vel que he introducido aquí.

Se trata del vel de la primera operación esencial que funda al sujeto. Me atrevo a pensar que puede tener algún interés desarrollarlo aquí, ante un público bastante nutrido, pues se trata nada menos que de esa operación que podemos llamar la alienación.

Nadie podrá negar que esta alienación esto muy de moda en la actualidad. Hágase lo que se haga siempre se esta un poco más alienado, ya sea en lo económico, lo político, lo psico-patológico, lo estético y todo lo que venga. Quizá no esto de más llegar a la raíz de esta famosa alienación .

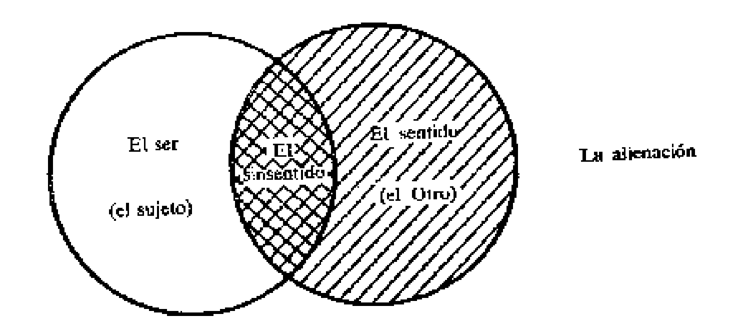
¿Querrá decir, tal como parece que yo sostengo, que el sujeto está condenado a sólo verse surgir, in initio, en el campo del Otro? Podría ser, pero de ningún modo -de ningún modo.

La alienación consiste en ese vel que condena -si la palabra condenar no suscita objeciones, la retomo -al sujeto a sólo aparecer en esa división que he articulado lo suficiente, según creo, al decir que si aparece de un lado como sentido producido por el significante, del otro aparece como afanisis.

Bien vale la pena ilustrar este *vel* para diferenciarlo de los otros usos del *vel*, del o. Hay dos. Saben, por pequeño que sea su conocimiento de la lógica, que existe el *vel* exhaustivo: o voy allá o voy allí; si voy allá no voy allí, tengo que escoger. Hay otra manera de emplear el *vel*: voy a un lado o al otro, da lo mismo, son equivalentes. Son dos *vels* que no son iguales. Pero además, hay un tercer *vel*, y para no extraviarlos les diré en seguida para qué sirve.

La lógica simbólica, muy útil por los esclarecimiento que procura en un dominio muy delicado, nos ha enseñado a distinguir el alcance de la operación denominada reunión. Para hablar como se habla cuando se trata de conjuntos, sumar dos colecciónes es algo muy distinto de reunirlas. Si en este círculo, el de la izquierda, hay cinco objetos, y si en el otro hay también cinco, sumarlos da diez. Pero los objetos pueden pertenecer a ambos círculos. Si dos de los objetos pertenecen a ambos círculos, reunirlos consistirá, en este caso, en no duplicar su número, en la reunión sólo habrá ocho objetos. Me disculpo si esto les parece pueril, pero lo evoco para indicarles que el *vel* que intentaré articular se apoya exclusivamente en la forma lógica de la reunión.

El *vel* de la alienación se define por una elección -cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elección, su consecuencia sea un ni lo uno ni lo otro. La elección sólo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas.

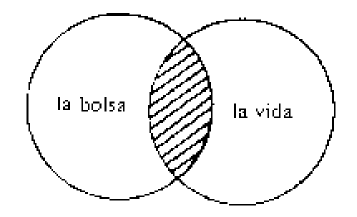


Ilustremos esto con lo que nos interesa, el ser del sujeto, el que está aquí del lado del sentido. Si escogemos el ser, el sujeto desaparece, se nos escapa, cae en el sin-sentido: si escogemos el sentido, éste sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido que, hablando estrictamente, constituye, en la realización del sujeto, el inconsciente. En otros términos. la índole de este sentido tal como emerge en el campo del Otro es la de ser eclipsado, en gran parte de su campo, por la desaparición del ser, inducida por la propia función del significante.

Todo esto tiene una implicación muy directa y que ha pasado demasiado desapercibida -cuando se la diga, verán que es una evidencia, aunque una evidencia que no se ve. La consecuencia de la alienación es que la última instancia de la interpretación no reside en que nos entregue las significaciónes de la vía por donde anda lo psíquico que tenemos ante nosotros. Este alcance no es más que preludio. El objetivo de la interpretación no es tanto el sentido, sino la reducción de los significantes a su sin-sentido para así encontrar los determinantes de toda la conducta del sujeto.

Los remito al respecto al aporte que mi discípulo Leclaire presente en el *Congreso de Bonneval*, en la medida en que se trata de una aplicación de mis tesis. Verán que en su intervención aislaba la secuencia del unicornio, no, como se creyó en la discusión, en su dependencia significativa, sino justamente en su carácter irreductible e insensato de cadena significantes.

Lo que acabo de describirles es de gran importancia. Este **o** alienante no es una invención arbitraria, ni, como suele decirse, una entelequia. Está en el lenguaje. Ese **o** existe. Tanto es así que convendría también, en la lingüística, distinguirlo. De inmediato les daré un ejemplo.



¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada. Ya veo que me están entendiendo.

Es legítimo que haya encontrado en Hegel la justificación de esta apelación de *vel* alienante. En Hegel ¿que es? No desperdiciemos municiones -se trata de generar la primera alienación, esa alienación por la que el hombre emprende el camino hacia la esclavitud. ¡La libertad o la vida!. Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente si elige la vida, tiene una vida amputada de la libertad.

Tiene que haber en esto algo muy peculiar. Denominaremos este algo tan peculiar el factor letal. Este factor esto presente en ciertas distribuciones que nos muestra ese juego de significantes que a veces vemos actuar en el propio centro de la vida -se les llama cromosomas, y puede ocurrir que uno de ellos tenga una función letal. Vamos a controlar esto mediante un enunciado un tanto particular, ya que hace intervenir, en uno de esos campos, a la propia muerte.

Por ejemplo ¡Libertad o muerte! Aquí, por entrar en juego la muerte, se produce un efecto de estructura un tanto diferente -en ambos casos, tengo a las dos. Como es sabido, la libertad, a fin de cuentas, es como la famosa libertad de trabajo por la que luchó, según dicen, la Revolución francesa -puede ser también la libertad de morirse de hambre, y precisamente a eso condujo en el siglo XIX. Por ello, luego, hubo necesidad de revisar ciertos principios. Si eligen la libertad, entonces, es la libertad de morir. Es curioso que en las condiciones en que le dicen a uno !Libertad o muerte!, la única prueba de libertad que pueda darse sea justamente elegir la muerte, pues así se demuestra que no tiene la libertad de elegir.

En ese momento -que por cierto es también un momento hegeliano, conocido como el Terror- esta reparación muy otra esto destinada a poner en evidencia lo esencial -en este campo, del *vel* alienante -el factor letal.

Lo avanzado de la hora sólo me permite una introducción de la segunda operación. Esta operación lleva a su término la circularidad de la relación del sujeto con el Otro. pero en ella se demuestra una torsión esencial.

Mientras que el primer tiempo se basa en la sub-estructura de la reunión, el segundo se basa en la sub-estructura denominada intersección o producto. Se sitúa justamente en esa misma lúnula donde encontrarán la forma de la hiancia, del borde.

La intersección de dos conjuntos está constituida por los elementos que pertenecen a los dos conjuntos. Allí se producirá la segunda operación a la que esta dialéctica conduce al sujeto. Es tan esencial definir esta segunda operación como la primera. Pues en ella vemos asomar el campo de la transferencia. La denominaré introduciendo así mi segundo termino, la separación.

Separare, *separar*, acudiré de inmediato al equívoco del *se parare*, latín del *se parar,* con todos los sentidos fluctuantes que tiene en francés -tanto vestirse como defenderse, procurarse lo necesario para que los demás se cuiden de uno, y acudiré incluso, amparado por los latinistas, al *se parere*, el parirse de que se trata en este caso. ¿Cómo, desde este nivel, ha de procurarse el sujeto? Este es el origen de la palabra que designa en latín el *parar* (engendrer, en francos). Es término jurídico, como lo son, curiosamente por cierto, todas las palabras que designan el traer al mundo en indoeuropeo. La propia palabra parto tiene su origen en una palabra que, en su raíz, sólo significa procurar un hijo al marido, operación jurídica y, digámoslo, social.

Trataré de mostrarles la próxima vez como, igual que con la función del *vel* alienante, tan diferente de los otros *vel* definidos hasta ahora, esta noción de intersección tiene su utilidad. Veremos como surge de la superposición de dos faltas.

El sujeto encuentra una falta en el Otro, en la propia intimación que ejerce sobre él el Otro con su discurso. En los intervalos del discurso del Otro- surge en la experiencia del niño algo que se puede detectar en ellos radicalmente -me dice eso, pero *¿pero que quiere?.*

Este intervalo que corta los significantes, que forma parte de la propia estructura del significante, es la guarida de lo que, en otros registros de mi desarrollo, he llamado metonimia. Allí se arrastra, allí se desliza, allí se escabulle, como el anillo del juego, eso que llamamos el deseo. El sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas del discurso del Otro, y todos los por qué del niño no surgen de una avidez por la razón de las cosas -más bien constituyen una puesta a prueba del adulto, un ¿por qué me dices eso? re-suscitado siempre de lo más hondo -que es el enigma del deseo del adulto.

Ahora bien, para responder a esta captura, el, sujeto, como Gribouille. responde con la falta antecedente, con su propia desaparición, que aquí sitúa en el punto de la falta percibida en el Otro. El primer objeto que propone a ese deseo parental cuyo objeto no conoce, es su propia pérdida -¿puede perderme?. El fantasma de su muerte, de su desaparición, es el primer objeto que el sujeto tiene para poner en juego en esta dialéctica y, en efecto, lo hace -como sabemos por muchísimos hechos, la anorexia mental, por ejemplo. Sabemos también que el niño evoca comúnmente el fantasma de su propia muerte en sus relaciones de amor con sus padres.

Una falta cubre a la otra. Por tanto, la dialéctica de los objetos del deseo, en la medida en que efectúa la juntura del deseo del sujeto con el deseo del Otro -hace tiempo les dije que era el mismo-, pasa por lo siguiente: no hay respuesta directa. Una falta generada en el tiempo precedente sirve para responder a la falta suscitada por el tiempo siguiente.

Creo que he recalcado bastante los dos elementos de esta nueva y fundamental operación lógica que trato de adelantarles hoy: la no reciprocidad y la torsión en el retorno.

J.-A. MILLER: -Al fin y al cabo, ¿no busca usted mostrar que la alienación de un sujeto que ha recibido la definición de haber nacido en un campo externo a él, que lo constituye y según el cual se ordena, se distingue radicalmente de la alienación de una conciencia-de-si? En suma ¿no será LACAN contra Hegel?

LACAN -Lo que acaba de decir está muy bien. Es justamente lo contrario de lo que acaba

de decirme Green -se acercó a darme un apretón de manos -al menos moral- y me dijo: "*Muerte del estructuralismo, usted es hijo de Hegel*". No estoy de acuerdo, creo que al decir LACAN contra Hegel usted está más cerca de la verdad, aunque, por supuesto, no se trata de un debate filosófico.

Dr. GREEN: -¡Los hijos matan a los padres!



El sujeto y el Otro (II): la *afanisis*

3 de Junio de 1964

Cuando les dije, al principio de nuestras charlas: No busco, encuentro, eso quiere decir que, en el campo de Freud, uno no tiene más que agacharse para recoger lo que hay que encontrar. La *nachträglich*, por ejemplo, ha sido desperdiciada en su alcance real, aunque estuviese ahí y sólo hubiese que recogerla. Recuerdo también la sorpresa que, un día, tuvo alguien que estaba tras el mismo rastro que yo, al ver lo que se podía hacer con el *einziger Zug*, el trazo unario.

Hoy querría mostrarles la importancia, ya señalada en mi esquema del último día, de lo que Freud, al nivel de la represión, llama el *Vorstellungsrepräsentanz*.

Vorstellung implica esta especie de falta que induce a la lengua alemana a poner s indebidas, que no se pueden vincular a la declinación normal del determinante, pero que son necesarias para unir las palabras compuestas. Por tanto, hay ahí dos términos: *Vorstellung*, *Repräsentanz*.

El último día les hablé de la forma de la alienación, que ilustré con varios ejemplos, y les dije que podía articularse en un *vel* de una naturaleza muy especial. Hoy podríamos intentar articularla de alguna otra manera. Por ejemplo: no hay de eso... sin eso otro. La dialéctica del esclavo es, evidentemente, no hay libertad sin la vida, pero para él no habría vida con la libertad. De una a otra hay una condición necesaria. Esta condición necesaria se convierte, precisamente, en la razón suficiente que causa la pérdida de la exigencia original.

Quizás se da ahí algo que también se produce en algunos de los que me siguen. No hay modo de seguirme sin pasar por mis significantes, pero pasar por mis significantes comporta esa sensación de alienación que les incita a buscar, según la formulación de Freud, la pequeña diferencia. Desgraciadamente, esta pequeña diferencia les hace perder el alcance de la dirección que yo les señalaba. De ahí que ¡por Dios! no soy tan quisquilloso, dejo seguir a cada uno su camino en la dirección que indico -de buen grado habría prescindido de tener que señalar lo que a alguno parecía tan estimable rectificar en mi primera traducción de este *Vorstellungsrepräsentanz*.

Había señalado que Freud acentúa lo siguiente: que la represión se realiza sobre algo que pertenece al orden de la representación y que se llama el *Vorstellungsrepräsentanz*.

Desde que introduje, hace varios años, esta observación -lo cual también era una forma de leer lo que Freud escribe bajo el titulo de la *Verdrängung*, el articulo que sigue al articulo sobre el inconsciente en la serie de textos reunidos como meta- psicológicos- he insistido en el hecho de que Freud subraya que no es en modo alguno el afecto lo reprimido. El afecto -y veremos lo que esto quiere decir en nuestra teoría- va a pasearse por otro lugar, por allí donde puede. Siempre habrá bastantes profesores de psicología para justificar con el paciente que ad- quiera sentido precisamente allí donde ya no está en su lugar. He insistido pues sobre esto, que lo reprimido no es lo representado del deseo, la significación, sino el representante -he traducido literalmente- de la representación.

La función de la alienación aquí interviene en algún fulano que, más o menos animado por la preocupación de los privilegios de la autoridad universitaria e infatuado por tomar posesión de su cargo, pretende corregir la traducción que he hecho. El *Vorstellungsrepräsentanz* es el representante, digamos, representativo.Esto parece que no es nada. Pero en un librito que acaba de salir sobre la psicosomática puede encontrarse toda una argumentación sobre no sé qué pretendido desconocimiento existente en algo que hay que llamar mi teoría del deseo, y, mediante una pequeña nota que se refiere a ese inasequible pasaje tomado en el texto propuesto por dos de mis alumnos, se señala que, al seguirme, convierten al deseo en el representante representativo de la necesidad. No discuto si mis alumnos han escrito efectivamente esto -no hemos llegado a encontrar el pasaje- lo importante es que la única observación pertinente de este libro extremadamente poco sustancial consiste en decir: nosotros más bien diríamos que el deseo es el representante no representativo.

Ahora bien, esto es precisamente lo que quiero decir y lo que digo -pues lo que quiero decir, lo digo- al traducir *Vorstellungsrepräsentanz* por representante de la representación. Podemos localizar este *Vorstellungsrepräsentanz* en nuestra esquema de los mecanismos originales de la alienación, en ese primer acoplamiento significante que nos permite concebir que el sujeto aparece en primer lugar en el Otro, en tanto que el primer significante, el significante unario, surge en el campo del Otro, y en tanto que representa al sujeto, para otro significante, significante otro que tiene como efecto la afanisis del sujeto. De donde, división del sujeto -cuando el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra se manifiesta como *fading*, como desaparición. Hay pues por decirlo así cuestión de vida y muerte entre el significante unario y el sujeto en tanto que significante unario, causa de su desaparición. El *Vorstellungsrepräsentanz* es el significante binario.

Este significante constituye el punto central de la *Urverdrängung* -de lo que, como Freud indica en su teoría, al ser pasado al inconsciente será el punto de *Anziehung*, el punto de atracción, por el que serán posibles todas las demás represiones, todos los demáspasos similares al lugar de lo *Unterdrückt*, de lo que ha pasado por debajo como significante. De esto se trata en el término *Vorstellungsrepräsentanz*.

De ahí que el sujeto encuentre la vía de retorno del *vel* de la alienación por esa operación que el otro día llamé la separación. Por la separación el sujeto encuentra, por así decirlo, el punto débil de la pareja primitiva de la articulación significante, en tanto que su esencia es alienante. En el intervalo entre estos dos significantes yace el deseo ofrecido a la localización del sujeto en la experiencia del discurso del Otro, del primer Otro con el que tiene que ver, pongamos para ilustrarlo, la madre si llega el caso. En tanto que su deseo está más allá o más acá de lo que ella dice, de lo que ella intima, de lo que hace surgir como sentido, en tanto que su deseo es desconocido, con este punto de carencia, se constituye el sujeto del deseo. El sujeto -por un proceso donde no deja de haber engaño, donde no deja de presentarse esta torsión fundamental por la cual, lo que el sujeto encuentra, no es lo que anima su movimiento de volver a encontrar -vuelve pues al punto inicial que es el de su carencia como tal, de la carencia de su afanisis.

Volveremos a hablar en detalle de las consecuencias que se deducen de ello para la propia cura, y veremos que este efecto de torsión es esencial para integrar la fase de salida de la transferencia. Por el momento quiero detenerme en lo esencial de la función del deseo, a saber, que por cuanto el sujeto viene a desempeñar su juego en la separación , el significante binario, el *Vorstellungsrepräsentanz*, es *unterdrückt*, caído en el fondo.

Esto es esencial articularlo bien, pues en seguida da alguna luz a regiones muy diferentes, lo cual es señal de la interpretación.

No es inútil hacer notar de paso -por metafísico que pueda parecer, pero nuestra técnica en fin se vale frecuentemente, como de algo sobreentendido de por si, de la expresión liberar alguna cosa- no es inútil señalar que es ahí donde se ventila la cuestión de este término que bien merece la calificación de fantasía -la libertad. De lo que tiene que liberarse el sujeto es del efecto afahísico del significante binario, y si lo examinamos más de cerca, veremos que efectivamente no se trata de otra cosa en la función de la libertad.

No es por casualidad que, al tener que justificar al nivel de nuestra experiencia el término *vel* de la alienación, los dos sostenes más evidentes que se nos han aparecido hayan sido estas dos elecciónes que, en su formulación estructuran, una, la posición del esclavo, la otra, la del amo. En el esclavo, dado que su elección es entre la libertad o la vida, se

resuelve en no hay libertad sin la vida, quedando la vida para siempre desmochada de libertad. Y al examinar las cosas con una mirada que llevaría más lejos, verán que la alienación del amo se estructura exactamente de la misma manera. Pues si Hegel nos indica que el estatuto del amo se instaura en la lucha a muerte por puro prestigio, se debe a que el amo también constituye su alienación fundamental al hacer pasar su elección por la muerte.

Seguramente se podría decir que el esclavo no ha sido dispensado de la muerte como tampoco el amo, que siempre la tendrá al final, y que ése es el limite de su libertad. Pero con eso se dice muy poca cosa, pues esa muerte no es la muerte constitutiva de la elección alienante del amo, la muerte de la lucha a muerte por el puro prestigio. La revelación de la esencia del amo se manifiesta en el momento del terror, en que es a él a quien se le dice la libertad o la muerte y en el que, evidentemente, sólo puede elegir la muerte para tener la libertad. La imagen suprema del amo es ese personaje de la tragedia claudeliana, *Sygne de Coûfontaine*, que ampliamente comenté en un recodo de mi seminario. La que no ha querido abandonar nada de su registro, el registro del amo, y los valores a los que se sacrifica no le aportan, además de su sacrificio, más que la necesidad de renunciar hasta lo mis recóndito a su propio ser. En tanto que se ve conducida, por el sacrificio de esos valores, a renunciar a su esencia, a su propio ser, a lo más íntimo de su ser, ilustra, al final, la alienación radical de la libertad en el mismo amo.

Necesito acentuar que hay que entender aquí *Repräsentanz*, ¡pero, por Dios!, del modo como transcurren las cosas al nivel real en el que se efectúa, en todo campo humano, la comunicación?

Estos representantes son lo que corrientemente llamamos, por ejemplo, el representante de Francia. ¿Qué tienen que hacer los diplomáticos cuando dialogan? No desempeñan, uno frente a otro, más que esta función de ser puros representantes y, sobre todo, no es preciso que intervenga su significación propia. Cuando los diplomáticos dialogan se considera que representan algo cuya significación por otra parte cambiante, está, más allá de sus personas, Francia, Inglaterra, etc. En el propio diálogo, cada cual sólo debe registrar lo que el otro transmite en su pura función de significante, no ha de tener en cuenta lo que el otro es, como presencia, como hombre, más o menos simpático. La interpsicología es una impureza en este juego. El término *Repräsentanz* hay que tomarlo en este sentido. El significante tiene que ser registrado como tal, está en el polo opuesto de la significación. La significación entra en juego en la *Vorstellung*.

Con la Vorstellung tenemos que ver en la psicología, cuando los objetos del mundo están acogidos, en cierta manera, bajo el paréntesis de un sujeto en el que se desarrollaría toda una suerte de a, a', a''..., y así seguidamente, aquí se sitúa la subjetividad a la que se pende la teoría del conocimiento. Por supuesto, ante toda representación es preciso un sujeto, pero este sujeto nunca es un sujeto puro. Si creemos que cada sujeto se sustenta en el mundo con su *Weltanschauung* original, u originaria, entonces el camino de la verdad pasará como todavía indica una psicología o psicosociología atrasada- por la encuesta, la totalización, la estadística de las *Weltanschauung*. Y ello podría ser así, si hubiese sujetos, cada uno con la carga de representar ciertas concepciones del mundo.

Ese es, por otra parte, el fallo esencial del idealismo filosófico, por otra parte inmantenible, y nunca radicalmente mantenido. No hay sujeto sin, en alguna parte, afanisis del sujeto y es en esta alienación, en esta división fundamental, donde se instituye la dialéctica del sujeto.

Para responder a la pregunta que el otro día se me hizo referente a mi adhesión a la dialéctica hegeliana, ¿no basta con que yo responda que, debido al *vel*, punto sensible, punto de equilibrio, no hay más surgimiento del sujeto al nivel del sentido que de su afanisis en el Otro lugar, que es el del inconsciente?, además, ello no implica mediación alguna y me comprometo a demostrar, si me provocan a hacerlo, que la experiencia efectiva inaugurada en el enfoque de un saber absoluto nunca nos conduce a nada que pueda, de algún modo, ilustrar la visión hegeliana de síntesis sucesivas, a nada que deje siquiera presentarse como la promesa del momento que Hegel vincula oscuramente a ese estado, y que alguien ha ilustrado graciosamente con el título de Domingo de la vida cuando ya ninguna abertura permanecería hiante en el corazón del sujeto.

Es necesario que aquí indique de dónde ese procede el señuelo hegeliano. Está incluido en la andadura del yo pienso cartesiano, en la que les designé el punto inaugural que introduce, en la historia en nuestra experiencia, en nuestra necesidad, el *vel* de la alienación, y nos impide para siempre ignorar- lo. En la andadura cartesiana por primera vez se tomó el *vel* como el constituyente de la dialéctica del deseo, desde entonces ineliminable en su fundamento radical.

Esta referencia me resultará, a continuación, asaz necesaria para carácterizar la experiencia de la transferencia como para que vuelva ahora a articular algunos de sus rasgos.

Lo que distingue a la andadura cartesiana, de la antigua búsqueda de la episteme, lo que la distingue del escepticismo que fue uno de sus términos, es lo que vamos a tratar de articular a partir de la doble función de la alienación, y de la separación.

¿Qué busca Descartes? la certeza, un extremo. Tengo, dice, extremado deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso -subrayen deseo- para ver claro -¿en qué? en mis actos y andar seguro en esta vida.

¿No se trata de algo totalmente distinto al objetivo del saber? Esta andadura no es una andadura de dialéctico ni de profesor, y aún menos una andadura de caballero Se ha señalado que la biografía de Descartes está marcada ante todo por su andar elegante por el mundo, por sus encuentros y, después de todo, por su secreto designio -Larvatus prodeo. Si lo indico, aunque sea de los que consideran la preocupación por la biografía como secundaria con respecto, al sentido de una obra, se debe a que el propio Descartes señala que su biografía, su andadura, es esencial para la comunicación de su método, del camino hacia la verdad que ha encontrado.

Profiere exactamente que lo que ha dado no es como intentó hacerlo Bacon algunos años antes- el medio general de bien dirigir su razón, sin abdicar, por ejemplo, ante la experiencia. Da su método, en tanto que ha partido en esa dirección con el deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro ¿en qué?- en mis actos. Este ejemplo, por tanto, es particular, y Descartes llega a añadir que, si lo que para mi fue en

determinado momento mi camino, no parece bueno para otros, eso es cosa de ellos, que recojan de mi experiencia lo que tengan que recoger. Esto forma parte de la introducción de Descartes de su camino hacia la ciencia.

¿Significa esto que está ausente todo objetivo de saber? ¿Significa que el peso del saber no está presente en la incidencia de Descartes? Desde luego es ahí por donde comienza -del saber, hay de sobra, siempre lo hay, todavía lo hay. No soy yo quien impone aquí esta alusión, es su propio texto. Ha sido formado por los mejores profesores, sale del colegio de La Flèche, es alumno de los jesuitas, y, por lo que respecta al saber, y también a la sapiencia, de eso ahí no falta.

¡Diré incluso que no en balde es precisamente al salir de los jesuitas cuando obtiene la aguda sensación de esa superabundancia!

¿No hay en el corazón de lo que se transmite a través de una cierta sabiduría humanista algo como un *perinde a* c cadáver oculto, que no está ahí donde habitualmente se supone que ha de estar, a saber, en la presunta muerte que exigiría la regia de San Ignacio? En cuanto a mí, no soy muy sensible a ello, y estos jesuitas, tal como yo los veo, desde fuera, siempre me parecen estar un tanto ahí, e incluso bastante bulliciosos, hacen notar bien su presencia, y en una diversidad que está muy lejos de evocar la de la muerte. No, la muerte en cuestión es la que está escondida detrás de la propia noción de humanismo, en lo más vivo de toda consideración humanista. Y hasta en este termino que intentan animar con el título de ciencias humanas, hay algo que llamaremos un cadáver en el armario.

Es en esto que Descartes encuentra un nuevo camino. Su objetivo no es refutar saberes inciertos. Los dejará, a los saberes, correr bien tranquilos, y con ellos todas las reglas de la vida social. Por otra parte, como todos en este momento histórico de principios del siglo diecisiete, en este momento inaugural del surgimiento del sujeto, tiene presentes muy cerca a los libertinos, que pululan, y son más o menos el otro término del vel de la alienación. En realidad son pirronianos, escépticos, Pascal los llama por su nombre, excepto que no acentúa de un modo suficientemente libre el sentido y el relieve.El escepticismo no es el poner en duda, de un modo sucesivo y enumerable, todas las opiniones, todas las vías por las que ha tratado de deslizarse el camino del saber. Es el mantenimiento de esta posición subjetiva: no se puede saber nada. Se da ahí algo que merecería ser ilustrado por el abanico, los visos de los que han sido sus encarnaciones históricas. Querría mostrarles que Montaigne es realmente el que se ha centrado, no en torno a un escepticismo, sino en torno al momento viviente de la afanisis del sujeto. Y es en eso que es fecundo, guía eterno, que supera todo lo que ha podido representar del momento por definir de un viraje histérico. Pero eso no es en absoluto el escepticismo. El escepticismo es algo que ya no conocemos El escepticismo es una ética. El escepticismo es un modo de sostenerse el hombre en la vida, que implica una posición tan difícil, tan heroica, que ya ni siquiera podemos imaginarla quizás precisamente a causa de este paso encontrado por Descartes, y que dirige la búsqueda del camino de la certeza a ese punto mismodel *vel* de la alienación en el que sólo hay una salida: la vía del deseo.

Este deseo de certeza no conduce para Descartes más que a la duda -la elección de ese camino le ha llevado a efectuar una separación muy singular. Simplemente desearía abordar algunos de sus puntos, que serán de referencia para captar una función esencial, aunque enmascarada, todavía viva. presente y directiva en nuestro método investigador del inconsciente.

La certeza no es para Descartes un momento que se pueda considerar como adquirido una vez que ha sido rebasado. Es preciso que cada vez sea, por cada uno, repetido. Es una ascesis es un punto de orientación particularmente difícil de mantener en el tajo que le da valor es, propiamente hablando, la instauración de algo separado.

Cuando Descartes inaugura el concepto de una certeza que se mantendría por completo en el yo pienso de la cogitación, marcada con ese punto de sin-salida que hay entre la aniquilación del saber y el escepticismo, que no son en absoluto semejantes -podría decirse que su error radica en creer que ése es un saber. En decir que sabe algo de esa certeza- En no convertir el yo pienso en un simple punto de desvanecimiento. Pero ha hecho otra cosa, que concierne al campo, que no nombra, en el que vagan todos esos saberes que ha dicho que convendría dejar en radical suspenso. Coloca el campo de esos saberes al nivel de ese sujeto extenso, el sujeto que se supone saber, Dios. Como saben, Descartes no pudo dejar de introducir de nuevo su presencia. Pero ¡de qué manera más singular!

Es ahí donde se plantea la cuestión de las verdades eternas. Para asegurarse de que frente a él no hay un Dios engañador, precisa pasar por la mediación de un Dios -por otra parte, en su registro no se trata tanto de un ser perfecto sino de un ser infinito. -Permanece, por tanto, Descartes apegado, como siempre ocurrió hasta él, a la exigencia de garantizar toda búsqueda de ciencia en que la ciencia actual existe en alguna parte, en un ser existente, que se llama Dios? Es decir, ¿en que Dios sea supuesto saber?

Puede parecerles que les alejo del campo de nuestra experiencia, y sin embargo -lo recuerdo tanto para excusarme como para mantener su atención al nivel de nuestra experiencia- el sujeto supuesto saber, en el análisis, es el analista.

El próximo día tendremos que examinar, a propósito de la función de la transferencia, cómo es que nosotros no tenemos necesidad alguna de la idea de un ser perfecto e infinito -¿quién puede pensar en atribuir estas dimensiones a su analista? para que se introduzca la función del sujeto supuesto saber.

Volvamos de nuevo a nuestro Descartes y a su sujeto supuesto saber. ¿Cómo se desembaraza de él? Pues bien, como saben, por su voluntarismo, por la primacía dada a la voluntad de Dios. Ese es, seguramente, uno de los mis extraordinarios pases de esgrima que se haya realizado nunca en la historia del espíritu -las verdades eternas son eternas porque así las quiere Dios-

Supongo que aprecian la elegancia de semejante solución, que deja la carga de toda una parte de las verdades, y precisamente de las eternas a la incumbencia de Dios. Comprendan bien lo que Descartes quiere decir, y dice, que si dos y dos son cuatro es simplemente que así lo quiere Dios. Esto es cosa suya.

Ahora bien, cierto es que eso es cosa suya, y que dos y dos son cuatro no es algo que sea evidente de por si sin su presencia.

Voy a tratar de ilustrar lo que quiero decir. Cuando Descartes nos habla de su procedimiento, de su método de las ideas claras y de las ideas confusas, de las ideas simples y de las ideas complejas, entre estos dos términos de su método introduce el orden a seguir. Es muy posible, después de todo, que uno, más uno, más uno, más uno, no nos dé cuatro, y debo decirles que eso sobre lo que estoy articulando el vel de la alienación es, aunque parezca imposible, un ejemplo de ello. Pues, en el orden cardinal lo anterior daría algo aproximadamente así: **1 + (1+ (1+(1 +(....)))).**

Cada vez que se introduce un nuevo término, siempre hay uno o varios de los otros que corren el peligro de escurrírsenos entre los dedos. Para llegar a cuatro, lo importante no es el cardinal, sino el ordinal

Hay que hacer una primera operación mental, luego una segunda, luego una tercera, luego una cuarta. Si no lo hacen dentro del orden, fallaran. Saber si a fin de cuentas, eso da tres, cuatro o dos, es algo relativamente secundario- Eso es asunto de Dios-

Descartes introduce ahora, ilustrándolo al punto, pues al mismo tiempo que su discurso del método introduce su geometría y su dióptrica, lo siguiente: sustituye las letras mayúsculas por las minúsculas, a, b, c, etc., de su alfabeto. Las mayúsculas son, si así lo quieren ustedes, las letras del alfabeto hebreo con las que Dios creé el mundo, y que, como saben, tienen un reverso, correspondiendo a cada una un número. La diferencia entre las letras minúsculas de Descartes y las grandes es que las letras minúsculas de Descartes no tienen número, se intercambian, y sólo el orden de las conmutaciones define su posición

Para ilustrarles lo que hay de implicado en el número de la presencia del Otro bastaría, ¡por Dios!, con decirles que la serie de los números no podemos representarla más que introduciendo en ella el cero, de un modo más o menos larvado, ahora bien, el cero es la presencia del sujeto que, a ese nivel, totaliza. No podemos extraerlo de la dialéctica del sujeto v del Otro. La neutralidad aparente de ese campo oculta la presencia del deseo como tal. Eso sólo lo ilustraré mediante un efecto de retorno. No obstante vamos a dar algunos pasos más hacia delante en la función del deseo.

En efecto, Descartes inaugura las bases de partida de una ciencia en la que Dios no tiene nada que ver. Pues la carácterística de nuestra ciencia, y su diferencia con las antiguas ciencias, radica en que nadie siquiera se atreve a preguntar, sin caer en el ridículo, si Dios sabe algo de ella, si Dios hojea los tratados de matemáticas modernas para mantenerse al corriente.

Hoy he avanzado bastante, y me disculpo de no haberlo hecho más. Después de esto les dejo, designándoles el último objetivo de mi discurso de este año: plantear la cuestión de la posición del análisis en la ciencia. ¿Puede situarse el análisis en nuestra ciencia, en tanto que es considerada como aquella en la que Dios no tiene nada que ver?

Dr. Green: ¿No podría haber algún medio de articular la cuestión del *Vorstellungsrepräsentanz* con lo que ha dicho a continuación; en particular, a partir de la realización del sujeto con el espejo, en tanto que ella le reenvía al sujeto supuesto saber que esta en el espejo?

LACAN.- Voto a. En fin... no le seguiré en esa dirección. Ya que creo que es un cortocircuito.

El punto donde se posa el empalme del *Vorstellungsrepräsentanz*, muy determinado en mi discurso de hoy,, es el punto que les he dicho que era el punto virtual de la función de la libertad, por cuanto la elección, el *vel*, se manifiesta ahí entre el significante y el sujeto. Lo he ilustrado con una abertura en la que se podrían evitar los avatares de esta libertad que a fin de cuentas, nunca es recuperada, por supuesto, por ninguna persona seria. Y después , he pasado a Descartes que apenas se preocupa por ello, sino en acto. Es en acto, y por esa vía en la que encuentra su certidumbre, que su libertad pasa a él. Lo cual no. quiere decir que nos la legue en calidad de cuenta bancaria.

Por ese lugar del *Vorstellungsrepräsentanz* será preciso que pase una vez más el próximo día, antes de utilizar al nivel de la transferencia los términos que me he visto obligado a introducir hoy en torno a la función del Otro. Estas cosas, aparentemente, están muy alejadas de nuestro dominio. Se trata, exactamente, de la psicosomática.

La psicosomática es algo que no es un significante, pero que, sin embargo, sólo es concebible en la medida que la inducción significante al nivel del sujeto ha transcurrido de un modo que no pone en juego la afanisis del sujeto. En la pequeña obra de la que les hablé hace un momento, y cuya amplitud de palabrería podrán medir, se halla sin embargo esta pequeña observación esencial -aunque pretende refutar, no a mi, gracias a Dios: no soy encausado, sino a los que hablan en mi nombre- que el deseo, no es representativo de la necesidad- En ese lugar, el Vorstellungsrepräsentanz limitara en gran medida nuestro juego interpretativo por el motivo de que el sujeto, en tanto que afanisis, no está implicado en ello. Sólo en la medida que una necesidad está implicada en la función del deseo podría concebirse la psicosomática como otra cosa que esa simple palabrería consistente en decir que hay una doblez psíquica en todo, lo que transcurre en lo somático. Lo sabemos desde hace tiempo. Si hablamos de lo psicosomático, lo hacemos en la medida que en ello ha de intervenir el deseo. En tanto que es conservado el eslabón deseo, incluso si ya no podemos tener en cuenta la función afanisis del sujeto.

Querría hacerles notar, puesto que estoy en ese terreno, lo que está en cuestión en el reflejo condicionado. Del experimento pavloviano no se señala suficientemente que sólo es posible por cuanto es desmontable el ejercicio de una función biológica, es decir, de eso a lo que podemos aplicar la función unificante, totalizante, de la necesidad. Es desmontable porque más de un órgano interfiere en ella. Una vez que han hecho segregar a su perro ante un trozo de carne, lo que les interesara a partir de ese momento es cortar la cosa con respecto a la segregación salivar y mostrar que ésta es articulable con algo que funciona como significante, ya que realizado por el experimentador- En otras palabras, el Otro está ahí.

Pero en cuanto al pretendido psiquismo del desdichado animal, esto, no demuestra absolutamente nada. Incluso los pretendidos efectos de neurosis que se obtienen no son efectos de neurosis, por una simple razón: no son analizables por la palabra. El principal interés de estos reflejos condicionados radica en enseñarnos lo que el animal puede percibir.

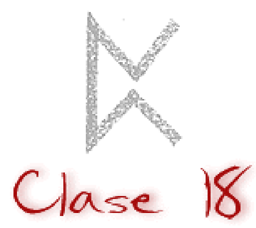
Utilizamos el siguiente que no es un significante para él, pero, que, para funcionar como significante, debe inscribirse en una diferencia- para ver el posible diferencial existente al nivel de su perceptum, lo cual, por otra parte, no quiere decir en modo alguno que será su *percipiens* en el sentido subjetivo de la palabra. El principal interés de esas experiencias es enseñarnos el abanico diferencial en el animal al nivel de una percepción que no tiene nada de representación, forzosamente, ya que aquí no hay otro sujeto que el sujeto del experimentador. E incluso nos enseña mucho más. En verdad, interrogamos al animal sobre nuestra percepción. Este modo de limitar el alcance de las experiencias pavlovianas, al mismo tiempo restituye su gran importancia.

Sus beneficios efectivos, científicos, son los que señalo, y no por otra razón son efectivamente utilizados. El interés, por último, puede radicar en revelar la cuestión que se nos plantea por el hecho de que descubrimos en el animal que los significantes -que son los nuestros, ya que somos nosotros, experimentadores, quienes los graduamos en tanto que percepción- manifiestan entre si una especie de equivalencia.

No digo que resuelva esta cuestión formulándola.

Esta especie de equivalencia nos permite, por otra parte, apuntar el problema del realismo del número, bajo una forma que no es en verdad la de hace un momento, cuando les he mostrado qué cuestión implica toda utilización del número, y que convierte a la aritmética en una ciencia que ha sido literalmente obstruida por la intrusión del algebrismo, aquí el número interviene en calidad de frecuencia pura, en lo que podemos llamar, poniendo las cosas en su lugar, la serial pavloviana, a saber, que un animal condicionado a cien incitaciones visuales al segundo reacciόna a cien incitaciones auditivas al segundo. De ese modo se introduce una nueva cuestión en la experimentación. Todavía no se trata, sin duda, de algo a lo que podamos conceder pleno estatuto de significante, sino para nosotros que contamos las frecuencias. Pero, sin embargo, el hecho de que el animal, sin aprendizaje, pase del cien de frecuencia en un registro al cien de frecuencia en otro, quizás nos permita llegar algo mis lejos en la estructura p ropiamente perceptivo.

He aprovechado la pregunta que se me ha hecho para decirles las cosas que quería decirles y que no había dicho. Dejémoslas ahí.



Clase 18

Del sujeto al que se supone saber, de la primera diada, y del bien

10 de Junio de 1964

El objeto de mi enseñanza ha sido, y sigue siendo, formar analistas.

La formación de los analistas es un tema que está al orden del día en la investigación analítica. Sin embargo -les he dado pruebas de ello-, sus principios son esquivados en la literatura analítica.

Está claro en la experiencia de todos los que han pasado por esta formación que la insuficiencia de criterios es reemplazada por algo que pertenece al orden de la ceremonia, lo cual, para lo que tratamos, sólo puede traducirse de un modo: la simulación. Pues para el psicoanalista no hay ningún más allá, ningún más allá substancial, al que pueda remitir eso en lo que se siente fundamentado para ejercer su función.

Lo que obtiene, sin embargo, es algo de inestimable valor: la confianza de un sujeto en tanto que tal, y los resulta-dos que ello implica por las vías de una cierta técnica, ahora bien, no se presenta como un Dios, no es Dios para su paciente. ¿Qué significa entonces esa confianza? ¿En torno a qué gira?

Sin duda, para el que se fía de ella, y recibe su recompensa, la cuestión puede ser elidida. No puede serlo para el psicoanalista. La formación del psicoanalista exige que sepa, en el proceso por el que conduce a su paciente, en torno a qué se desenvuelve el movimiento. Debe sabe, se le debe transmitir, y en una experiencia, eso en lo que él se mueve. Ese punto-eje es lo que designo -de un modo que, creo, ya les parecerá suficientemente explicado, pero que espero, a medida que progresemos, les parecerá cada vez mis claro, cada vez más necesario es lo que designo con el nombre de deseo del psicoanalista.

El último día les señalé el sitio donde se pone en marcha la andadura cartesiana, que, en su origen y en su fin, no se encamina esencialmente hacia la ciencia, sino hacia su propia certeza. Está en el principio de algo que no es la ciencia en el sentido en que, desde Platón, y antes, ha sido objeto de la meditación de los filósofos, sino La ciencia -poniendo el acento en ese **La** y no en la palabra **ciencia**. La ciencia esa en la que estamos prendidos, que forma el contexto de la acción de todos nosotros prendidos en el tiempo que vivimos, y a la que no puede escapar el propio psicoanalista, porque también él forma parte de sus condiciones, es La ciencia, aquella. Con respecto a esa ciencia hemos de situar al psicoanálisis. Y sólo podemos hacerlo articulando al fenómeno del inconsciente la revisión que hemos hecho del fundamento del sujeto cartesiano.

En primer lugar, hoy llegaré a la fenomenología de la transferencia. La transferencia es un fenómeno en el que están incluidos juntamente el sujeto y el psicoanalista. Dividirla en los términos de transferencia y contratransferencia, por mucha que sea la audacia, la desenvoltura, de las declaraciones que se permiten algunos sobre este tema, siempre es una forma de eludir la cuestión.

La transferencia es un fenómeno esencial, ligado al deseo como fenómeno nodal del ser humano, descubierto antes de Freud. Fue perfectamente articulada -he empleado gran parte de un año dedicado a la transferencia en demostrarlo- con el más extremado rigor, en un texto en el que se discute sobre el amor, llamado "*El banquete*" de Platón. Es muy posible que este texto haya sido realizado para el personaje Sócrates, en el que, sin embargo, se muestra particularmente discreto. El momento esencial, inicial, al que debe remitirse la cuestión que hemos de plantearnos de la acción del analista, es aquel en el que se dice que Sócrates jamás pretendió saber nada, a no ser lo que hay del Eros, es decir, del deseo. Platón, por esto, y porque, en "*El banquete*", llega más lejos que nunca en indicarnos la significación de comedia de sus diálogos, y lleva aquí el asunto hasta el mimo, Platón pudo indicarlo, de la forma más precisa, el lugar de la transferencia.

Desde que en alguna parte hay el sujeto supuesto saber que hoy les he resumido en lo alto de la pizarra por **S.s.S**. -hay transferencia.

¿Que significa la organización de los analistas, con los certificados de graduación que confiere, sino que ella indica a quien puede uno dirigirse para representar ese sujeto supuestosaber?

Ahora bien, no hay duda, todos lo saben, que ningún psicoanalista puede representar, así fuera de la manera más sutil, un saber absoluto. Por ello, en cierto sentido, puede decirse que aquel a quien uno puede dirigirse no podría ser, si hay uno, más que a uno sólo. Este uno sólo fue, en vida Freud. El hecho de que Freud en lo relativo que pertenece al inconsciente, fuese legítimamente el sujeto del que se suponía poder saber, pone aparte todo lo que fue su relación analítica, cuando fue entablada, por sus pacientes, con él. No fue solamente el sujeto supuesto saber. Sabía, y nos ha dado este saber en términos que podemos llamar indestructibles, por cuanto que, desde que fueron emitidos, sostiene una interrogación que, hasta el momento nunca han sido agotada. Ningún progreso han podido realizarse, por pequeño que fuese, que no haya desviado cada vez que fue dejado a un lado uno de los términos en torno a los que Freud ordenó las vías que dejó trazadas, y los caminos del inconsciente.

La función, y al mismo tiempo su consecuencia, el prestigio, por así decirlo, de Freud están en el horizonte de toda posición del analista. Constituyen el drama de la organización social, comunitaria, de los psicoanalistas.

¿Quien puede sentirse plenamente investido de este sujeto supuesto saber?. No es la

cuestión. La cuestión es en primer lugar, para cada sujeto, donde se ubica para dirigirse al sujeto supuesto saber. Cada vez que esta función puede ser encarnada, para cada sujeto, en alguien, quienquiera que sea, analista o no, resulta, de la definición que acabo de darles, resulta, digo, que la transferencia desde ese momento ya está fundada.

Si las cosas llegan al punto en que esto ya está determinado, en el paciente, por alguien nombrable, por una figura para el accesible, resultará de ello, para quien se encargue de él en el análisis, una dificultad muy especial; concerniente a la puesta en marcha de la transferencia. y sucede que incluso el analista más tonto -no se si este término extremo existe, es una función que aquí designo de la manera como se designa en lógica esta especie de número mítico que es, por ejemplo, el mayor número que pueda expresarse en tantas palabras -incluso el analista más tonto se da cuenta de ello, lo reconoce y dirige al analizado hacia lo que sigue siendo para él el sujeto que se supone saber. Esto es sólo un detalle, y casi una anécdota. Entremos ahora en el examen de lo que tratamos. El analista, ya se lo he dicho a ustedes, mantiene este lugar por cuanto es el objeto de la transferencia. La experiencia nos prueba que el sujeto, cuando entra en el análisis, dista mucho de concederle este lugar. Dejemos por el momento la hipótesis cartesiana de que el psicoanalista sea engañador. No hay que excluirla por completo del contexto fenomenológico de ciertos inicios en el análisis. Pero el psicoanálisis nos muestra, sobretodo en la fase de partida, que lo que más limita la confianza del paciente, su entrega a la regla analítica, es la amenaza de que el psicoanalista sea engañado por él.

¿Cuántas veces en nuestra experiencia no sucede que sólo muy tarde conozcamos un detalle biográfico bien enorme?. Para que me entiendan diré por ejemplo, que en determinado momento de su vida el sujeto cogió la sífilis. ¿Y porqué no me lo dijo usted antes?, se podrá preguntar, si uno es todavía bastante ingenuo. Precisamente, les dirá el analizado, si se lo hubiera dicho antes usted hubiera podido atribuirle al menos una parte, o incluso el fondo, de mis trastornos, y si estoy aquí no es para que usted dé a mis trastornos una causa orgánica.

Se trata de un ejemplo de alcance seguramente ilimitado, y hay muchas maneras de tomarlo: desde el ángulo de los prejuicios sociales, del debate científico, de la confusión que todavía existe entorno a propio principio del análisis, aquí sólo lo doy como ilustración de que el paciente puede pensar que el analista será engañado si le proporciona ciertos elementos. Retiene ciertos elementos para que el analista no vaya demasiado de aprisa. Podría representarlo con otros ejemplos mejores. El que puede ser engañado ¿no tendría que estar *a fortiori* bajo la sospecha de poder, simplemente, engañarse?

Ahora bien, ese es el límite. En torno a este engañarse, que alberga la balanza, el equilibrio de este punto sutil, infinitesimal que quiero marcar, admitiendo que, en algunos sujetos, el análisis pueda ponerse en cuestión en su mismo inicio, y sea sospechoso de ser un señuelo, ¿cómo es que en torno a este engañarse se detiene algo? Incluso al psicoanalista puesto en tela de juicio se le da en alguna parte el crédito de una cierta infalibilidad, que, incluso al analista puesto en tela de juicio, atribuirá alguna vez, a propósito de un gesto casual, intensiones. ¡Usted lo ha hecho para ponerme a prueba!

La discusión socrática introdujo el tema de que el reconocimiento de las condiciones del bien en si tendría para el hombre algo irresistible. Esta es la paradoja de la enseñanza, si no de Sócrates ,¡qué sabemos de él si no por la comedia platónica -ni siquiera diría de Platón -pues Platón se desenvuelve en el terreno de diálogo cómico y deja abierta todas las cuestiones- sino de una cierta explotación del platonismo, de la que podemos decir que se perpetúa en una irrisión general. Pues, ¿quién no sabe en verdad, que el reconocimiento mas. perfecto de las condiciones del bien nunca impedirá a cualquiera el precipitarse en su contrario? Entonces, ¿de que se trata, pues, en esta confianza conferida al analista?, ¿Qué crédito podemos concederle de querer ese bien, y para otro?. Me explico.

¿Quién no sabe por experiencia que se puede no querer gozar? ¿quien no lo sabe por experiencia para saber este retroceso que impone a cada uno, en lo que implica de atroces promesas, el acceso del goce como tal? ¿quién no sabe que se puede no querer pensar? -para darnos prueba de ello tenemos al colegio universal de los profesores.

Pero ¿qué puede significar no querer desear? Toda la experiencia analítica -que aquí sólo da forma a lo que para cada uno está en la propia raíz de su experiencia nos muestra que no querer desear y desear es lo mismo.

Desear implica una frase de defensa que lo vuelve idéntico a no querer desear. No querer desear es querer no desear. Disciplina a la que se entregaron, para encontrar una salida a los atolladeros de la interrogación socrática, gente que precisamente no fueron sólo filósofos, sino algo así como religiosos a su manera: los estoicos, los epicúreos.

El sujeto sabe que no querer desear tiene en sí algo tan irrefutable como esta banda de Moebius que no tiene reverso, a saber, que al recorrerla se llegara matemáticamente a la cara que se suponía opuesta.

Es en este punto de encuentro donde es esperado el analista. En tanto que al analista se le supone saber, también se le supone salir al encuentro del deseo inconsciente. Por ello digo- la próxima vez lo ilustraré con un dibujo topológico que ya ha estado en la pizarra que el deseo es el eje, el pivote, el mango, el martillo, gracias al cual se aplica el elemento-fuerza, la inercia, que hay detrás de lo que primero se formula, en el discurso del paciente, en demanda, a saber la transferencia. El eje, el punto común de esta doble hacha, es el deseo del analista, que aquí designo como una función esencial. Y no se me diga que a este deseo no lo nombro. Pues es precisamente este punto que sólo es articulable en la relación del deseo con el deseo. Esta relación es interna. El deseo del hombre es el deseo del Otro. ¿No está aquí reproducido el elemento de alienación que les he designado en el fundamento del sujeto como tal?. Si sólo al nivel del deseo del Otro puede el hombre reconocer su deseo, y en tanto que es d eseo del Otro, ¿no se da ahí que debería parecerle obstaculizar su desvanecimiento, que es un punto en el que su deseo nunca puede reconocerse?. Esto no es promovido, ni por promover, pues es la experiencia analítica nos muestra que es al ver jugar toda una cadena al nivel del deseo del Otro que el deseo del sujeto se constituye. En la relación del deseo con el deseo se conserva algo de la alienación, pero no con los mismos elementos -no con ese **S1** y este **S2** de la primera pareja de significantes de la que deduje la formula de la alienación del sujeto en mi penúltimo curso sino con, una parte, lo que se constituye a partir de la represión originaria de la caída, de la Unterdrüc- kung, del significante binario, y por otra parte, lo que aparece en primer lugar como carencia en lo significado, por la pareja de los

significantes, en el intervalo que los liga, a saber, el deseo del Otro.

Ahora voy a articular de nuevo un cierto numero de fórmulas que hay que conservar como punto de enganche, a falta de los cuales el pensamiento sólo puede escurrirse. La alienación esta vinculada de un modo esencial a la función de la pareja de los significantes. Es en efecto, esencialmente diferente que haya dos o que haya tres. Si queremos captar dónde está la función del sujeto en esta articulación significante, debemos operar con dos, pues sólo con dos es acorralable en la alienación. Desde el momento que haya tres, el deslizamiento se vuelve circular. Pasado del segundo al tercero, vuelve al primero -pero no del segundo. El efecto de afanisis que se produce bajo uno de los dos significantes está vinculado a la definición -digamos, para emplear el lenguaje de las matemáticas modernas- de un conjunto de significantes. En un conjunto de elementos tal que, si sólo existen -como se dice en la teoría, con una gran E invertida en la notación- dos, el fenómeno de la alienación se produce -a saber, que el significante es lo que representa un sujeto para otro significante. De donde resulta que al nivel del otro significante, el sujeto se desvanece.

Por esto también les he indicado el error existente en una cierta traducción de este Vorstellungsrepräsentanz, que es, como les dije, el significante **S2** de la pareja.

Aquí es preciso articular lo que esta en juego y que, en el texto de uno de mis alumnos del que les he hablado, ha sido presentido pero expresado parcialmente, y de un modo que se presta al error, para omitir precisamente el carácter fundamental de la función del sujeto. En él se habla sin cesar de la relación del significante y el significado, lo cual es mantenerse en lo que llamaré el p.a. pa de la cuestión. Fue preciso, en verdad, que un día pusiese en la pizarra algo que ya había sido formulado en la raíz del desarrollo saussuriano, para mostrar de qué partía. Pero en seguida les mostré que eso no era eficaz y manejable más que incluyendo en ello la función del sujeto en el estadio original. No se trata de reducir la función del significante al nombramiento a saber, una etiqueta pegada a una cosa. Eso es dejar escapar toda la esencia del lenguaje. Debo decir que ese texto, del que les dije el último día que daba prueba de infatuación, también da prueba de crasa ignorancia, al dar a entender que es de eso de lo que se trata al nivel de la experiencia pavloviana.

Si algo puede situarse al nivel de la experiencia del reflejo condicionado, no es seguramente la asociación de un signo a una cosa.

Que Pavlov lo reconozca o no, asociar un significante es propiamente lo carácterístico de toda condición experimental, en tanto que se instituye con el corte que se puede realizar en la organización orgánica de una necesidad -lo cual se designa mediante una manifestación al nivel de un ciclo de necesidades desinterrumpidas, y que aquí encontramos de nuevo, al nivel de la experiencia pavloviana, como el corte del deseo. Y -al igual que decimos por eso es por lo que vuestra hija es muda por eso es por lo que el animal nunca aprenderá a hablar, al menos por esa vía. Porque, evidentemente, tiene un retraso. El experimento puede provocar en él toda clase de desórdenes, toda clase de trastornos, pero, a no ser hasta el presente un ser que habla, no está destinado a poner en cuestión al deseo del experimentador, que por otra parte, si se le interrogase, estaría muy embarazado para responder.

X ◊ S_1

O, s, s', s'', s''',... S (i(a, a', a'', a''',...))

S_2

O, s, s', s'', s''',... : *serie de los sentidos.*

i (a, a', a'', a''',...) : *serie de las identificaciones.*

Sin embargo, al articularlo así, este experimento tiene el interés, de hecho esencial, de permitirnos situar lo que hay que concebir del efecto psicosomático. Incluso llegaré a formular que, -cuando no hay intervalo entre S1 Y S2, -cuando la primera pareja de significantes se solidifica, se holofrasea, tenemos el modelo de toda una serie de casos -aunque, en cada uno de ellos, el sujeto no ocupa el mismo sitio.

Por cuanto, por ejemplo, el niño, el niño débil, toma el lugar, en el cuadro, abajo y a la derecha, de esa S, respecto a ese algo a lo que la madre le reduce a no ser ya más que el soporte de su deseo en un término oscuro, se introduce en la educación del débil la dimensión psicótica. Eso es precisamente lo que nuestra colega Maud Mannoni, en un libro que acaba de salir y cuya lectura les recomiendo, intenta designara los que, de cualquier manera, pueden ser comisionados a levantar su hipoteca. Seguramente es algo del mismo orden de lo que se trata en la psicosis. Esa solidez, ese tomar en conjunto la cadena significante primitiva, es lo que impide la abertura dialéctica que se manifiesta en el fenómeno de la creencia. En el fondo de la misma paranoia, que nos parece sin embargo totalmente animada de creencia, reina este fenómeno del *Unglauben*. No es el no creer en ello, sino la ausencia de uno de los términos de la creencia, del término en el que se designa la división del sujeto. Si no hay, en efecto, creencia que sea plena y total, se debe a que no hay creencia que no suponga en su fondo que la dimensión última que tiene que revelar es estrictamente correlativa del momento en que su sentido va a desvanecerse

Tenemos toda clase de experiencias para dar prueba de ello. Una de ellas, me la dio muy humorísticamente Mannoni, aquí presente, a propósito de una desventura de Casanova, y sobre ello proporciona las consideraciones más divertidas y más demostrativas, al final de una mistificación lograda hasta el punto de conmover a las fuerzas celestes, y de desencadenar en torno a él una tempestad que en verdad, le aterroriza, al personaje -que hasta entonces, ha seguido la aventura del modo más cínico con una crédula que le da el motivo de todo ese entorno en el que arrastra a un circulo de imbéciles- el personaje, por haber visto adquirir sentido a su mistificación realizarse, entra él mismo en un verdadero desmoronamiento -cómico al sorprenderlo en un verdadero Casanova que desafía al cielo y a la tierra al nivel de su deseo -ya que es caer en la impotencia como si realmente hubiese encontrado la figura de Dios para detenerlo.

Vean todavía ese texto del que les hablaba hace un momento. En él, por ejemplo, se

presenta el fort-da como algo sobado -muy justo si no se excusa de tomar lo una vez mas, a ese fort- da, en el que cada uno se ha limpiado los pies. Se vuelve a tomar como un ejemplo de la simbolización primordial, excusándose como si fuese algo que ahora ha pasado al dominio público. Pues bien, no se cae menos en un burdo error, pues no es de la oposición pura y simple del fort y el da que extrae la fuerza inaugural que su esencia repetitiva explica. Decir que se trata simplemente para el sujeto de instituirse en una función de dominio es una tontería. En los dos fonemas se encarnan propiamente los mecanismos de la alienación, que se expresan, por paradójico que pueda parecerles, al nivel del fort.

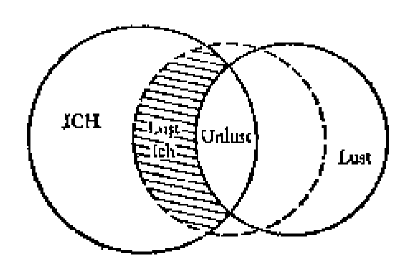
No hay *fort* ni da y, por así decirlo. sin Dasein. Pero precisamente, en contra de lo que intenta captar, como fundamento radical de la existencia, toda la fenomenología del *Da-seinanalyse*, no hay *Dasein* con el *fort*. Es decir, no existe la elección. Si el pequeño sujeto puede ejercitarse en este juego del fort-da, es precisamente porque no se ejercita del todo, pues ningún sujeto puede captar esta articulación radical. Se ejercita con ayuda de una pequeña bobina, es decir, con el objeto a. La función del ejercicio con ese objeto se refiere a una alienación y no a un cualquier y supuesto dominio, del que no vemos en qué lo aumentaría una repetición indefinida, mientras que la repetición indefinida en cuestión saca a luz la vacilación radical del sujeto.

Como habitualmente es preciso que interrumpa la cosas en un cierto limite. Sin embargo, quiero señalar, aunque sea en breves palabras, lo que será objeto de lo que podremos llamar el próximo día. He señalado en la pizarra, bajo la forma de dos esquemas, su diferencia esencial.

En su texto sobre los *Triebe* y los *Triebschicksale*, las pulsiones y las vicisitudes de la pulsión, Freud coloca al amor a la vez al nivel de lo real, al nivel del narcicismo, y al nivel del principio del placer en su correlación con el principio de realidad, y deduce de ello que la función de ambivalencia es absolutamente diferente de lo que se produce en la *Verkehrung*, en el movimiento circular, al nivel en el que se trata del amor, tenemos un esquema que Freud nos dice que se escalona en dos tiempos.

En primer lugar un *Ich*, un *Ich* definido objetivamente por el funcionamiento solidario del aparato del sistema nervioso central con la condición de homeostasis, conservar las tensiones en un cierto nivel más bajo.

Podemos concebir que fuera de eso sólo hay, si es que hay un fuera, indiferencia. Y a ese nivel, puesto que se trata de tensión indiferencia quiere decir simplemente inexistencia. Freud nos dice, sin embargo, que la regla del autoerotismo no es la inexistencia de los objetos, únicamente en relación con el placer. En la zona de indiferencia se diferencia, pues, la que aporta *Lust* y la que aporta *Unlust*, placer o displacer. Por otra parte, ¿no han visto desde siempre la ambigüedad del término *Lustprinzip?* -ya que también algunos escriben Unlustprinzip.



La prueba por el objeto *a*

La cuestión que entonces se plantea radica en representar ese estadio -articular la homeostasis y el placer. Pues, que algo aporte placer, es todavía demasiado para el equilibrio. De este *Ich* hipotético, en el que se explica la primera construcción de un aparato que funciona como un psiquismo, ¿qué esquema podemos dar, el más próximo y el más exacto para hacerlo funcionar?. Propongo éste:

Pueden ver señalado con letra mayúscula ICH, el Ich como aparato que tiende a una cierta homeostasis -que no puede ser la más baja porque sería la muerte y, por otra parte, la cosa ha sido considerada por Freud en un segundo tiempo. En cuanto al Lust, no es un campo propiamente hablando, siempre es verdaderamente un objeto, un objeto de placer que, como tal es mirado y reflejado en el yo. Esta imagen en espejo, este correlato biunívoco del objeto, es ahí el *lust-Ich* purificado del que habla Freud, o sea lo que, en el *ich*, se satisface del objeto en tanto que *Lust*.

Unlust es, por el contrario, lo que permanece inasimilable, irreductible, al principio de placer. Esa partir de eso, Freud nos lo dice, que se constituirá el no-yo. Se sitúa, observémoslo bien, en el interior del círculo del yo primitivo, muerde en él, sin que el funcionamiento homeostático llegue nunca a reabsorberlo.

Pueden ver allí el origen de lo que encontraremos en la función llamada del objeto malo. Pueden constatar, sobre todo, que lo que estructura el nivel del placer de ya el principio de una articulación posible de la alienación.

El *Lust* se dice en cierto modo en la zona exterior -¡ah! el *ich* es sin embargo algo de lo que habría que ocuparse. Y desde que se ocupan de él, la perfecta tranquilidad del *ich* desaparece, el *Lust-ich* se distingue y, al mismo tiempo el *Unlust*, fundamento del no-yo, cae. Ven simplemente producirse esta astilla, esta astilladura, que valoro en la dialéctica del sujeto con el Otro, pero aquí en el otro sentido.

La formula de ello es el no hay bien sin mal, no hay bien sin padecimiento, que mantiene en ese bien, en ese mal, un carácter de alternancia, de posible dosificación, donde la articulación que hace un momento daba la pareja de los significantes va a reducirse, y falsamente. Pues, para tomar de nuevo las cosas al nivel del bien y el mal, todos sabemos que el hedonismo fracasa, resbala, al explicar la mecánica del deseo.. Ocurre que al pasar al otro registro, a la articulación alienante, eso se. expresa de un modo totalmente diferente. Casi me avergüenzo de agitar aquí esos trapos con los que juguetean los

imbéciles de hace tanto tiempo, como el más allá del bien y del mal, sin saber exactamente de qué hablan. Sin embargo, hay que articular lo que ocurre al nivel de la articulación alienante así -no hay mal sin que de ello no resulte un bien, y cuando el bien está ahí, no hay bien que se sostenga con el mal.

Por eso, al situarse en el registro puro y simple del placer, la ética encalla, y por eso, muy legítimamente, Kant objeta que el soberano bien no puede ser concebido en modo alguno como la infinitización de un pequeño bien cualquiera. Pues no existe ley posible por dar de lo que puede ser el bien en los objetos.

El soberano bien, suponiendo que este término que engendra confusión ha de ser mantenido, no puede encontrarse más que al nivel de la ley, y en cuanto con Sade he demostrado que esto quiere decir que al nivel del deseo, pasividad, narcicismo, ambivalencia, son las carácterísticas que gobiernan la dialéctica del placer al nivel del cuadro de la izquierda. Su término es, propiamente hablando, la identificación.

Es el reconocimiento de la pulsión lo que permite construir, con la mayor certidumbre, el funcionamiento por mi llamado de división del sujeto o de alienación. Y la propia pulsión, ¿Cómo ha sido reconocida'? Ha sido reconocida en que, lejos de que la dialéctica de lo que ocurre en el inconsciente pueda limitarse a la referencia al campo del *Lust* a las imagenes de los objetos benéficos, bienhechores, favorables, hemos, encontrado un cierto tipo de objetos que, a fin de cuentas, no pueden servir para nada. Son los objetos a, los senos, las heces, la mirada, la voz. Es en este término nuevo donde se aloja el punto que introduce la dialéctica del sujeto en tanto que sujeto del inconsciente.

Ahí el próximo día recuperaré la continuación de lo que queda por desarrollar en el sujeto de la transferencia.

M. Safouan: -Siempre siento una cierta dificultad para comprender la diferencia entre el objeto en la pulsión y el objeto en el deseo, ahora que se trata de ver la diferencia del ello y del objeto en la pulsión, pierdo el hilo.

J. Lacan: - Escuche, se trata de una cuestión de terminología. Es muy gentil por su parte el plantear una cuestión incluso si da prueba de un cierto embarazo, ya que puede servir para todo el mundo.

Existe un montón de cosas muy agradables que creemos desear, por cuanto estamos sanos, pero de ello no podemos decir nada más que esto: creemos desear. Estas cosas pertenecen a un nivel, creo, totalmente transmisible, pero no es el de la teoría analítica. Los objetos que están en el campo del *lust* tienen una relación tan fundamentalmente narcisista con el sujeto que, a fin de cuenta, el misterio de la pretendida regresión del amor en la identificación tiene su razón de ser en la simetría de estos dos campos que les he designado como *Lust* y *Lustich*. De lo que no se puede guardar fuera, siempre se tiene la imagen dentro. Es algo tan tonto como eso, la identificación con el objeto de amor. Y no comprendo por que eso ha provocado tantas dificultades, y al propio Freud. Eso, querido amigo, es el objeto de amor.

Y por otra parte, usted lo ve claramente cuando habla de objetos que no poseen el valor singular que se confiere al objeto de la pulsión. Usted dice entonces, como señala Freud: Me gusta el ragoût de cordero Y eso es exactamente lo mismo que cuando usted dice: Me gusta la Señora Menganita, con la pequeña diferencia de que eso usted se lo dice a ella, lo que cambia todo. Se lo dice por razones que: le explicaré el próximo día. Le gusta el *ragoût* de cordero. No está seguro de desearlo. Tome la experiencia de la bella carnicera. Le gusta el caviar, sólo que ella no lo quiere. Por eso lo desea. Comprenda que el objeto del deseo es la causa del deseo, y este objeto causa del deseo es el objeto de la pulsión es decir, el objeto en torno al cual gira la pulsión. Pues que aquí entable un diálogo con alguien que ha trabajado mis textos puedo expresarme con formulas concisas. No es que el deseo se enganche al objeto de la pulsión -el deseo da la vuelta a su alrededor, en tanto que acciónado en la pulsión. Pero todo deseo no está forzosamente acciónado en la pulsión. También hay deseos vacíos, deseos locos, parten precisamente de esto: no se trata más que del deseo de lo que por ejemplo, se ha prohibido. Por habérsele prohibido algo, usted puede hacer otra cosa, durante un cierto tiempo, que pensar en ello. Se trata todavía del deseo. Pero cada vez que usted tiene que ver un objeto de bien, lo designamos -es una cuestión de terminología justificada- como objeto de amor. Lo justificaré el próximo día al articular la relación existente entre el amor, la transferencia y el deseo.



De la interpretación a la transferencia

17 de Junio de 1964

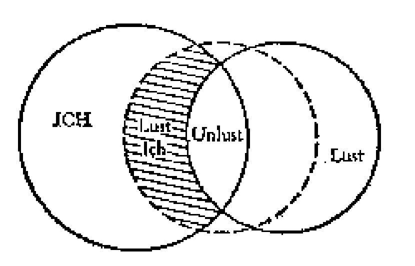
En cuanto a su vocabulario, lo que hoy introduciré es algo con lo que están, desgraciadamente, familiarizados.

Se trata de los términos más usuales, como los de identificación, idealización, proyección, introyección. No son términos de fácil manejo, y ello tanto menos cuanto que se entienden.

¿Qué más común que identificar? Incluso parece la operación esencial del pensamiento. Idealizar también podrá servir de mucho, sin duda, cuando la posición psicológica se haga más inquisidora. Proyectar e introyectar pasan de buen grado, a los ojos de algunos, por dos términos recíprocos el uno del otro. Sin embargo, he apuntado desde hace tiempo -quizás convendría darse cuenta de ello- que uno de estos términos remite a un campo en el que domina lo simbólico, el otro a lo imaginario, lo que hace que, por lo menos en una cierta dimensión, no se encuentren.

El uso intuitivo de estos términos, a partir de la sensación que uno tiene de comprenderlos, y de comprenderlos de un modo aislado como si desplegasen su dimensión en la compresión común, es fuente, evidentemente, de todos los deslizamientos y de todas las confusiones. Esa es la suerte común de todas las cosas del discurso. En el discurso común, el que habla, al menos en su lengua materna, se expresa de forma tan segura, y con un tacto tan perfecto, que es al usuario más común de una lengua, al hombre no instruido, al que se recurre para saber cual es el uso propio de un término.

Por tanto, en cuanto el hombre quiere solamente hablar se orienta en la topología fundamental del lenguaje, que es muy diferente del realismo simplista al que se aferra demasiado a menudo el que cree estar a sus anchas en el dominio de la ciencia. El uso natural de expresiones tales como -tomémoslas verdaderamente al azar- para sus adentros, por las buenas o por las malas, un asunto, diferente de una cosa que hacer, implica la topología envolvente en la que el sujeto se reconoce cuando habla espontáneamente.



La prueba por el objeto *a*

Si puedo dirigirme a los psicoanalistas e intentar localizar a qué topología implícita remiten al usar cada uno de los términos que acabo de enumerar hace un momento, se debe evidentemente a que, en conjunto, -por incapaces que sean a menudo de articularlos, a falta de enseñanza- hacen corrientemente, con la misma espontaneidad que el hombre del discurso común, un uso adecuado de ellos. Por supuesto, si quieren forzar totalmente los resultados de una observación, y comprender allí donde no comprenden, se les verá hacer un uso forzado de ellos. En ese caso, pocos podrán recogerlos.

Hoy, por tanto, me refiero a ese tacto del uso psicoanalítico en lo referente a ciertas

palabras, para poder ajustarlas a la evidencia de una topología que ya he aportado aquí, y que, por ejemplo, está representada en la pizarra en el esquema que les muestra el campo del *Ich* primordial, el *Ich* objetivable, a fin de cuentas, en el aparato nervioso, el *Ich* del campo homeostático, con respecto al cual el campo del *Lust*, del placer, se distingue del campo del *Unlust*. Ya he puntuado que Freud distingue claramente el nivel del *Ich*, por ejemplo en el articulo sobre los *Triebe*, al señalar a la vez que se manifiesta como organizado, lo que es un signo narcisista, y que precisamente en esta medida está propiamente articulado al campo de lo real. En lo real, no distingue, no privilegia más que lo que se manifiesta en su campo, por un efecto de *Lust*, como retomo a la homeostasis.

Pero lo que no favorece a la homeostasis y se mantiene a cualquier precio como *Unlust*, muerde todavía mucho más en su campo. De ese modo, lo que pertenece al orden del *Unlust* se inscribe en el yo como no-yo, negación, astilladura del yo. El no-yo no se confunde con lo que le rodea, la vastitud de lo real. No-yo se distingue como cuerpo extraño, *fremde Objekt*. Está ahí dado en la fórmula que los dos pequeños círculos a la Euler constituyen. Vean la pizarra. Por tanto, en el registro del placer podemos formarnos un fundamento objetivable, al igual que el científico ajeno al objeto cuyo funcionamiento constata.

Sólo que no somos más que eso, e incluso por eso, es preciso que seamos también el sujeto que piensa. Y en tanto que somos el sujeto que piensa- implicados de una forma totalmente diferente, cuanto dependemos del campo del Otro, que estaba ahí desde mucho antes de que vinimos al mundo, y cuyas estructuras circulantes nos determinan como sujeto.

Se trata entonces, de saber en que campo ocurren las diferentes cosas con las que tenemos que ver en el campo del análisis. Algunas al suceder al nivel del primer campo del *ich*, y algunas otras -que conviene distinguir de las primeras porque, si se las confunde, uno no comprende ya nada- en el otro campo, en el del Otro. De este otro campo les he mostrado las articulaciones esenciales en las dos funciones que he definido y articulado como la alienación y la separación.

La continuación de mi discurso de hoy supone que, desde que he introducido esas dos funciones, han ustedes reflexionado en ellas -lo que quiere decir que han intentado hacerlas funcionar en diferentes niveles, ponerlas a prueba.

Ya intenté representar algunas consecuencias de ese *vel* tan particular que constituye la alienación el estar en suspenso del sujeto, su vacilación, la caída de sentido- en formas familiares como la bolsa o la vida, o la libertad o la muerte, que se reproducen de un el ser o el sentido -términos que anticipo no sin reluctancia, y no sin rogarles que no se precipiten en cargarlos demasiado de estos sentidos que los harían caer en una precipitación de la que conviene, en la avanzada de ese discurso, que nos guardemos.

No obstante aquí introduzco lo que mi discurso tratará de articular, si es posible, el año que viene. Se tratará de algo que habrá que titular "las posiciones subjetivas". Pues toda esa preparación, relativa a los fundamentos del análisis, debe normalmente desplegarse -puesto que nada se centra convenientemente más que desde la posición del sujeto para la que la articulación del análisis, al partir del deseo, permite ilustrar de ello. Posiciones subjetivas, por tanto ¿de qué?. Si me fiase de lo que se ofrece, diría: las posiciones subjetivas de la existencia, con todos los favores que ese término puede encontrar al estar ya respirándose en aire. Desgraciadamente, esto sólo nos permitirá una aplicación rigurosa al nivel del neurótico -lo cual, por otra parte, no estaría tan mal. Por eso diré las posiciones subjetivas del ser. No juro de antemano por ese título, quizá encontraré otro mejor, pero de todos modos, de eso es de lo que se tratará.

Avancemos. En un articulo, al que ya me he referido para enmendar lo que he creído sus peligros, se ha querido dar forma, en un esfuerzo que no deja de tener mérito, a lo que mi discurso introduce en lo relativo a la estructura de lenguaje inherente al inconsciente. Se ha llegado a una formula que consiste, en suma, en traducir la formula que he dado de la metáfora. Esa formula era esencial y utilizable, puesto que manifiesta la dimensión en la que aparece el inconsciente, por cuanto la operación de condensación significante es fundamental en ello.

Por supuesto, la condensación significante, con su efecto de metáfora, podemos observarla a cielo abierto en la menor metáfora poética. Es por esa razón que tomé un ejemplo de ello de *Booz endormi*. Recuerden mi articulo de *La Psychanalyse* llamado La instancia de la letra en el inconsciente. Tomé de todos los poemas, ¡Dios mío!, el que en lengua francesa puede ser recitado por más memorias. ¡Quién no aprendió a recitar en su infancia *Booz endormi*! No es un ejemplo desfavorable para ser manejado por analistas, sobre todo en el momento en que lo introducía, es decir, en el que introducía al mismo tiempo la metáfora paterna.

No voy a rehacerles ese discurso, sino lo importante de el, cuyo motivo de que lo introduzcamos aquí es, evidentemente, mostrarles lo que aporta de creación de sentido el hecho de designar al que ahí está en juego, Booz -en esa posición a la vez de padre divino y de instrumento de Dios-, mediante la metáfora: *Sa gerbe n'etait pas avare ni haineuse* (Su gavilla no era avara ni rencorosa). La dimensión de sentido abierta por esta metáfora es nada menos que lo que no aparece en la imagen terminal, la de la hoz de oro descuidadamente echada en el campo de las estrellas. Esa es la dimensión oculta en ese poema. Más oculta de lo que piensan, ya que no basta en modo alguno que ahí haga surgir el hocino que utilizó Júpiter para inundar el mundo con la sangre de Cronos. La dimensión de la castración en cuestión es, en la perspectiva bíblica, de muy otro orden, y está ahí presente con todos los ecos de la historia, y hasta con las invocaciones de Booz al Señor -¡Cómo surgirá de mi, hombre viejo, una descendencia?

No sé si lo abran lo habrán observado -lo comprenderán mucho mejor si este año hubiese realizado el seminario que pensaba dedicar a los Nombres-del-Padre- el Señor de nombre impronunciable es precisamente el que vela por la concepción de las mujeres estériles y de los hombres pasados de edad. El carácter fundamentalmente transbiológico de la paternidad, introducida por la tradición del destino (del pueblo elegido, tiene algo que allí está originariamente reprimido, y que siempre resurge en la ambigüedad de la cojera, del tropiezo, y del síntoma, del no-encuentro, *dystychia*, con el sentido que permanece oculto.

Esa es una dimensión que siempre encontramos, y que, si queremos formalizarla, como se esforzaba en ello el autor del que les hablaba hace un momento, merece ser manejada con más prudencia de como lo hace efectivamente él -fiándose, en cierto modo, en el

formalismo de fracción que resulta de marcar el lazo existente entre el significante y el significado mediante una barra intermediaria. De esta barra no es absolutamente ilegítimo considerar que, en ciertos momentos, marca, en la relación del significante con el significado, la indicación de un valor que es propiamente lo que expresa su uso en calidad de fracción en el sentido matemático del término. Pero, por supuesto, ese no es el único. Existe, del significante con el significado, otra relación, que es la de efecto de sentido. Precisamente, en el momento en que se trata, en la metáfora, de marcar el efecto de sentido, no se puede en absoluto, sin precaución, ni de un modo tan aventurado como se ha hecho, manipular esa barra en una transformación fracciónaria -lo cual podría permitirse si se tratase de una relación proporcional.

Cuando se trata de fracciónes, se puede transformar el producto en una fórmula en cuatro estratos, como sería por ejemplo:

$$\frac{A}{B}\cdot\frac{C}{D}=\frac{\frac{A}{B}}{\frac{D}{C}}$$

Esto es lo que se ha juzgado hábil hacerlo con la metáfora, infiriendo de esto que lo que da la medida, en el inconsciente, de una articulación del significante último que viene a encarnar la metáfora con el nuevo sentido creado por su uso, tendría que responder a no sé qué prendimiento, uno con otro, de dos significantes en el inconsciente.

$$F\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S\ (+)\ s$$

Fórmula de la metáfora

$$\frac{S'}{S}\times\frac{S}{S}\rightarrow\frac{\frac{S'}{s}}{\frac{s}{S}}$$

Fórmula transformada en el artículo en cuestión

Es totalmente cierto que esta formula no puede satisfacer. En primer lugar, porque se debería saber que no puede haber tales relaciones del significante consigo mismo, ya que lo propio del significante es no poder significase a sí mismo, a no ser engendrando alguna falta de lógica.

No es necesario, para convencerse de ello, referirse a las antinomias que han sobrevenido desde el momento que se ha intentado una formalización lógica exhaustiva de las matemáticas. El catálogo de los catálogos que no se contienen a ellos mismos no es evidentemente el mismo catálogo no conteniéndose a él mismo cuando él es el que esta introducido en la definición y cuando él es el que va a ser inscrito en el código.

Resulta tanto más simple caer en la cuenta de que lo que ocurre es que un significante sustitutivo ha ocupado el lugar de otro significante por constituir el efecto de metáfora. Y remite a otra parte al significante que ha expulsado. Si se quiere conservar, precisamente, la posibilidad de un manejo de tipo fracciónal, se colocará al significante desaparecido, el significante reprimido, debajo de la barra principal, en el denominador, *unterdrückt*.

Por consiguiente, es falso que se pueda decir que la interpretación, como se ha escrito, está abierta a todo sentido bajo el pretexto de que sólo se trata de la ligazón de un significante a un significante, y por consiguiente, de una ligazón loca. La interpretación no está abierta a todo sentido. Eso es conceder a los que se alzan contra los carácteres inciertos de la interpretación analítica que, en efecto, todas las interpretaciones son posibles, lo que es propiamente absurdo. No porque he dicho que el efecto de la interpretación es aislar en el sujeto una médula, un Kern, para expresarnos como Freud, de sinsentido, la propia interpretación es un sinsentido.

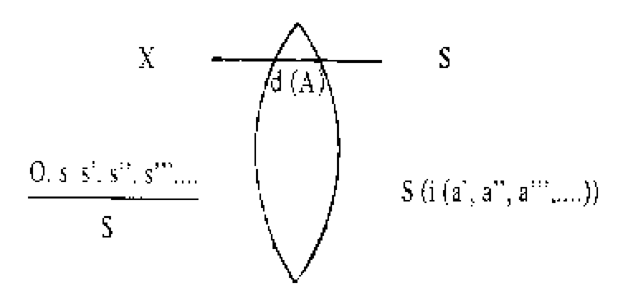
La interpretación no es una significación cualquiera. llega aquí al lugar del (s), e invierte la relación que hace que el significante tenga por efecto en el lenguaje, el significado.

Tiene por efecto el hacer surgir un significante irreductible. Hay que interpretar al nivel del (s), que no está abierto a todos los sentidos, que no puede ser cualquiera, que sin duda es una significación, - tan sólo aproximada. Lo que allí hay es rico y complejo, cuando se trata del inconsciente del sujeto, y está destinado, a hacer surgir elementos significantes irreductibles, non-*sensical*, formados de sinsentido. En ese mismo articulo, el trabajo de Leclaire a ilustrado muy bien el salto de la interpretación significativa hacia el sinsentido significante, cuando nos saca, a propósito de su obseso, la fórmula denominada Poordjeli, que liga una con otra las dos sílabas de la palabra *licorne* (unicornio), permitiendo introducir en su secuencia toda una cadena en la que anima su deseo. Por otra parte, en lo que publicará después verán que las cosas incluso llegan mucho más lejos.

La interpretación no está abierta a todos los sentidos. No es en modo alguno cualquiera. Es una interpretación significativa, y no debe ser falida. Lo cual no impide que esta significación no sea, para el advenimiento del sujeto, esencial. Lo esencial es que ve, más allí de esa significación, a qué significante -sinsentido, irreductible, traumático- está, como sujeto, sometido.

Esto les permite concebir lo materializado en la experiencia. Les ruego que tomen uno de los grandes psicoanálisis de Freud, y especialmente el más grande de todos, el más sensacional -porque en el vemos, de la conversión de la fantasía y de la realidad, a saber, en algo irreductible, non-sensical, que funciona como significante originalmente reprimido -hablo de la observación de El hombre de los lobos. En El hombre de los lobos, diré, para darles el hilo de Ariadna que le guiará en la lectura, que la brusca aparición de los lobos en la ventana del sueño desempeña la función del (s), como representante de la pérdida del sujeto.

No es tan sólo que el sujeto esté fascinado por la mirada de esos lobos, en total siete, y que por otra parte en su dibujo sólo son cinco, -encaramados en el árbol- es que su mirada fascinada es el propio sujeto.



¿Qué les demuestra toda la observación? Que en cada etapa de la vida del sujeto ha llegado algo, en cada instante, a reorganizar el valor del índice determinante que constituye este significante original. Así se comprende propiamente la dialéctica del deseo del sujeto como constituyéndose del deseo del Otro. Recuerden la aventura del padre, de la hermana, de la madre, de Grucha la criada. Otros tantos tiempos que vienen a enriquecer el deseo inconsciente del sujeto con algo que hay que colocar, como significación constituida en la relación con el deseo del Otro, en el numerador.

Observen bien lo que entonces sucede. Les ruego que consideren la necesidad lógica de ese momento en que el sujeto como X no se constituye más que de la *Urverdrängung*, de la caída necesaria de ese significante primero. Se constituye en torno a la *Urverdrängung*, pero no puede sustituir como tal -puesto que seria preciso entonces la representación de un significante por otro, cuando aquí sólo hay uno, el primero. En esa X hemos de considerar dos caras: ese momento constituyente en el que cae la significancia, que articulamos en un lugar en su función al nivel del inconsciente, pero también el efecto de retomo, que se produce en esta relación que podemos concebir a partir de la fracción. Sólo que hay que introducirla con prudencia, pero se nos indica claramente por los efectos de lenguaje.

Todos sabemos que si el cero aparece en el denominador, el valor de la fracción ya no tiene sentido, pero toma convencionalmente lo que los matemáticos llaman un valor infinito. En cierta manera, ese es uno de los tiempos de la constitución del sujeto. En tanto que el significante primordial es puro sinsentido, se convierte en portador de la infinitización del valor del sujeto, no abierto a todos los sentidos, sino aboliéndolos todos, lo que es diferente. Eso explica que no haya podido manejar la relación de alienación sin hacer intervenir la palabra libertad. Lo que funda, en el sentido y sinsentido radical del sujeto, la función de la libertad es, propiamente, este significante que mata todos los sentidos.

Por ello resulta falso decir que el significante en el inconsciente está abierto a todos los sentidos. Constituye al sujeto en su libertad con respecto a todos los sentidos, pero no quiere decir que no esto ahí determinado. Pues en el numerador, en el lugar del cero, las cosas que van a inscribirse son significaciónes, significaciónes dialectizadas en la relación del deseo del Otro, y dan a la relación del sujeto con el inconsciente un valor determinado.

Será importante, en la continuación de mi discurso el año que viene mostrar cómo la experiencia del análisis nos obliga a buscar en el camino de una formalización tal, que la alienación de este infinito del sujeto con la finitud del deseo sólo puede realizarse mediante la intervención de lo que Kant, en su entrada en la gravitación del pensamiento llamado filosófico. introdujo con tanta lozanía bajo el nombre de magnitud negativa.

La lozanía tiene aquí su importancia, por supuesto, porque entre forzar a los filósofos a reflexionar sobre el hecho de que menos uno no es cero y que ante semejante discurso las orejas se vuelven sordas pensando que a uno tanto le da -hay una cierta distancia. Lo cual no quiere decir -y ésa es únicamente la utilidad de la referencia a la articulación filosófica- que después de todo los hombres no sobreviven más que siendo en cada momento tan olvidadizos de todas sus conquistas, me refiero a sus conquistas subjetivas- Por supuesto, a partir del momento que las olvidan, no dejan de seguir estando conquistadas, pero mejor que en cualquier otra parte, donde va a converger el problema son más bien ellos los conquistados por los efectos de esas conquistas. Y al ser conquistados por algo que no se conoce, eso a veces tiene temibles consecuencias, la primera de las cuales es la confusión.

Magnitud negativa, por consiguiente, es ahí donde tendremos que designar uno de los soportes de lo que se llama el complejo de castración, a saber, la incidencia negativa en el que ahí entra el objeto falo.

Esto sólo es una preindicación, pero que creo útil dar. No obstante, precisamos progresar, en lo referente a lo debatido, a saber, la transferencia. ¿Cómo reanudaremos su temática? La transferencia es impensable, si no se toma su inicio en el sujeto supuesto saber.

Hoy ustedes ven más claramente lo que es supuesto saber. Se supone saber eso a lo que nadie podría escapar, desde el momento que la formula -pura y simplemente, la significación.

Esta significación implica, por supuesto -y por ello he hecho surgir en primer lugar la dimensión de su deseo- que él no puede negarse a ella.

Este punto privilegiado es el inicio al que podemos reconocer el carácter de un punto absoluto sin ningún saber. Es absoluto, precisamente, de no ser ningún saber, sino el punto de ligazón que une su propio deseo a la resolución de lo que se trata de revelar

El sujeto entra en el juego a partir de ese soporte fundamental -el sujeto es supuesto saber, sólo por ser sujeto del deseo, ahora bien, ¿qué sucede? Sucede lo que en su aparición más común se llama efecto de transferencia. Este efecto es el amor. Es evidente que, como todo amor, sólo es localizable, como Freud nos indica, en el campo del narcicismo. Amar es, esencialmente, querer ser amado.

Lo que surge en el efecto de transferencia se opone a la revelación. El amor interviene en su función aquí revelada como esencial, en su función de engaño. El amor, sin duda, es un efecto de transferencia, pero esa es su cara de resistencia. Estamos comprometidos a esperar este efecto de transferencia para poder interpretar y al mismo tiempo sabemos

que cierra al sujeto al efecto de nuestra interpretación. El efecto de alienación, donde se articula, en la relación del sujeto con el Otro, el efecto que somos, está aquí absolutamentemanifiesto.

Conviene entonces apurar aquí -algo siempre eludido que Freud articula y que no es excusa sino motivo de la transferencia- que nada podría *alcanzarse in absentia, in effigie*. Lo cual quiere decir que la transferencia no es, por naturaleza, la sombra de algo que haya sido antes vivido. Por el contrario, el sujeto, en tanto que sometido al deseo del analista, desea engañarle en ese sometimiento haciéndose amar por él, proponiéndole el mismo esa falsedad esencial que es el amor. El efecto de transferencia es ese efecto de engaño en tanto que se repite en el presente aquí y ahora.

No es repetición de tal cosa ocurrida más que por ser de la misma forma. No es ectopia. No es sombra de los antiguos engaños del amor. Es aislamiento en lo actual de su puro funcionamiento de engaño.

Por eso, detrás del amor llamado de transferencia podemos decir que lo que hay es la afirmación de la ligazón del deseo del analista al deseo del paciente. Eso es lo que Freud refleja en una especie de rápido escamoteo, espejuelo, al decir: después de todo, eso no es más que el deseo del paciente -historia para tranquilizar a los colegas. Es el deseo del paciente, si, pero en su encuentro con el deseo del analista.

Este deseo del analista no diré que todavía no lo haya nombrado, pues ¿cómo nombrar un deseo? A un deseo se le cerca. Muchas cosas de la historia nos dan aquí la pista y huellas.

¿No resulta singular este eco que encontramos -por poco que, por supuesto metamos las narices en ello- entre la ética del análisis y la ética estoica? ¿Qué es en el fondo la ética estoica sino, ¡tendré alguna vez tiempo para demostrárselo a ustedes!, el reconocimiento de la regencia absoluta del deseo de Otro, ese ¡hágase su voluntad! recogido en el registro cristiano.

Estamos incitados a una articulación más radical. La cuestión puede plantearse en la relación del deseo del amo y del esclavo. Hegel la consideró resuelta, pero no lo está en modo alguno.

Puesto que estoy cerca, ¡dios mío!, de despedirme por este año, puesto que el próximo día daré mi último curso, me permitirán que eche algunas puntas que les indicarán en qué camino progresaremos cuando continuemos.

Si es cierto que el amo sólo se sitúa en una relación original en la asunción de la muerte, creo que resulta muy difícil darle una relación que se pueda coger al deseo. Hablo del amo en Hegel, no del amo antiguo, del que tenemos algún retraso, y especialmente el de Alcibíades, cuya relación con el deseo es precisamente bastante visible. Va a pedir a Sócrates algo que no sabe lo que es, pero que llama *agalma*, algunos conocen el uso que de ello hice hace un cierto tiempo. Volveré a tomar este *agalma*, este misterio que, en la bruma que rodea a la mirada de Alcibíades, representa algo más allá de todos los bienes.

Cómo ver otra cosa que un primer esbozo de la técnica de la marcación de la transferencia en el hecho de que Sócrates le responda, no lo que le decía cuando era joven: Ocúpate de tu alma, sino lo que le conviene al hombre ya maduro y endurecido: Ocúpate de tu deseo, ocúpate de tus cosas. Tus cosas, en este caso, es el colmo de la ironía por parte de Platón el haberlas encarnado en un hombre a la vez fútil y absurdo, casi bufón. Creo que he sido el primero en señalar que los versos que Platón pone en su boca, concernientes a la naturaleza del amor, son la propia indicación de su futulidad rayana en lo bufonesco, que convierte a ese Agatón en el objeto menos apropiado, sin duda, para retener el deseo de un amo. Y además, el que se llame Agatón es decir, el nombre al que Platón ha dado el valor soberano, sobreañade ahí una nota, quizás involuntaria, pero indiscutible, de ironía.

Así, el deseo del amo parece ser, desde su entrada en juego en la historia, el término, por naturaleza, más extraviado. Por el contrario, cuando Sócrates desea obtener su propia respuesta, es al que no tiene derecho a hacer valer su deseo, -el esclavo-, a quien se dirige. Siempre está seguro de obtener esta respuesta de él. La voz de la razón es baja, dice Freud en algún lugar, pero siempre dice lo mismo. No se realiza el cotejo de que Freud dice exactamente lo mismo del deseo inconsciente. Su voz también es baja, pero su insistencia es indestructible. Quizás existe entre uno y otro una relación. Es en el sentido de algún parentesco que tendremos que dirigir nuestra mirada hacia el esclavo, cuando se tratará de señalizar lo que es el deseo del analista

Sin embargo, no quiero dejarles hoy sin haber iniciado, para el próximo día, dos observaciones, dos observaciones basadas en la señalización que Freud realiza de la función de la identificación.

Existen enigmas en la identificación, y existen para el propio Freud. Parece sorprenderse de que la regresión del amor se realice tan fácilmente en los términos de la identificación. Y ello, al lado de los textos en los que articula que amor e identificación son equivalentes en un cierto registro que narcicismo y sobreestimación, la Verliebtheit, son exactamente lo mismo en el amor.

Freud se detuvo aquí --les ruego que encuentren en sus textos los diversos clues, como dicen los ingleses, las huellas, las pistas. Creo que fue a causa de haber distinguido suficientemente algo.

En el capítulo de *MassenPsychologie und Ich-analyse* dedicado a la identificación, puse el acento en la segunda forma de identificación, para señalar en ella, y destacar, el *einziger Zug*, el trazo unario, el fundamento, el núcleo del ideal del yo. ¿Qué es ese trazo unario? ¿Es un objeto privilegiado en el campo del *Lust? No*

El trazo unario no está en el campo primero de la identificación narcisista, al que Freud prefiere la primera forma de identificación -que curiosamente por otra parte, encarna en una especie de función, de modelo primitivo que toma el padre, anterior a la propia catexis libidinosa en la madre -tiempo mítico seguramente. El trazo unario, en tanto que el sujeto se engancha en él está en el campo del deseo, el cual de todos modos sólo podrá constituirse en el reino del significante, en el nivel dónde existe relación del sujeto con el Otro. Es el campo del Otro el que determina la función del rasgo unario, en tanto que de él se inaugura un tiempo superior de la identificación en la tópica entonces desarrollada por

Freud -a saber, la idealización, el ideal del yo. De este significante primero les mostré las huellas en el hueso primitivo en el que el cazador hace una muesca y cuenta el número de veces que ha dado en el blanco. Es en el entrecruzamiento por el que el significante binario viene a funcionar aquí en el campo del Lust, es decir, en el campo de la identificación primaria narcisista, que es el resorte esencial de la incidencia del ideal del yo. En otro lugar he descrito el mirar en espejo del ideal del yo, de ese ser que ha visto el primero aparecer bajo la forma del padre que, ante el espejo, la fija. Al aferrarse a la marca del que le mira en un espejo, el sujeto ve aparecer, no su ideal del yo, sino su yo ideal, ese punto donde desea complacerse en sí mismo.

Esa es la función, el resorte instrumento eficaz que constituye el ideal del yo. No hace mucho tiempo una niña me decía graciosamente que ya era hora de que alguien se ocupase de ella para que se pareciese amable a si misma. De ese modo declaraba inocentemente el resorte que entra en juego en el primer tiempo de la transferencia. El sujeto mantiene una relación con su analista cuyo centro está al nivel de ese significante privilegiado que se llama ideal del yo, por cuanto que de ahí se sentirá tan satisfactorio como amado.

Pero hay otra función, que instituye una identificación de una naturaleza singularmente diferente, y que es introducida por el proceso de separación.

Se trata de ese objeto privilegiado, descubrimiento del análisis de ese objeto cuya misma realidad es puramente topológica, de ese objeto al que la pulsión da la vuelta, de ese objeto que produce un bulto, como el huevo de madera en el tejido que ustedes están, en el análisis, zurciendo: el objeto **a**.

Ese objeto sostiene lo que, en la pulsión, se define y especifica en cuanto la entrada en juego del significante en la vida del hombre le permite hacer surgir el sentido del sexo. A saber, que para el hombre, y porque conoce los significantes, el sexo y sus significaciónes siempre son susceptibles de presentificar la presencia de la muerte.

La distinción entre pulsión de vida y pulsión de muerte es cierta por cuanto manifiesta dos aspectos de la pulsión. Pero con la condición de concebir que todas las pulsiones sexuales se articulan al nivel de las significaciónes en el inconsciente, por cuanto que lo que hacen surgir es la muerte -la muerte como significante y sólo como significante, pues ¡podemos decir que hay un ser-para-la-muerte? ¿En qué condiciones, en qué determinismo, la muerte, significante, puede brotar toda armada en la cura? Eso sólo puede comprenderse en nuestra manera de articular las relaciones.

Por la función del objeto **a** el sujeto se separa, deja de estar ligado a la vacilación del ser, en el sentido que forma lo esencial de la alienación. Desde hace tiempo nos ha sido suficientemente indicada por bastantes huellas. En su movimiento mostró que es imposible concebir la fenomenología de la alucinación verbal si no comprendemos lo que quiere decir el propio término que empleamos para designarla, es decir: voces.

Es en tanto que el objeto de la voz está ahí presente que está presente ahí el *percipiens*. La alucinación verbal no es un falso *perceptum*, es un *percipiens* desviado. El sujeto es inmanente a su alucinación verbal. Esa posibilidad está ahí, lo que debe hacernos plantear la cuestión de lo que intentamos obtener en el análisis, en lo que se refiere a la acomodación del *percipiens*.

Hasta el análisis, el camino del conocimiento siempre se ha trazado en el de una purificación del sujeto, del *percipiens*. ¡pues bien!, Nosotros decimos, que fundamentamos la seguridad del sujeto en su encuentro con la porquería que puede soportarlo, con la **a** minúscula de la que no es ilegítimo decir que su presencia es necesaria.

Piensen en Sócrates la pureza inflexible de Sócrates y su atopia son correlativas. Interviniendo en todo momento hay la voz demoníca. ¿Dirán que la voz que guía a Sócrates no es el propio Sócrates? La relación de Sócrates con su voz sin duda es un enigma, que, por otra parte, ha tentado varias veces a los psicógrafos ha principio del siglo diecinueve, y el haberse atrevido ya tiene por su parte gran mérito, puesto que ahora ya no se referirían a ello. Esa es una nueva huella para interrogar para saber lo que queremos decir al hablar del sujeto de la percepción. No me hagan decir lo que no digo -el analista no debe oír voces. Pero sin embargo lean el libro de un analista de la buena cosecha, un Theodor Reik, alumno directo y familiar de Freud, *Listening with the third ear* -no apruebo, ciertamente la expresión, como si no hubiese bastantes con dos para ser sordo. Pero sostiene que esa tercera oreja le sirve para oír no se que voz que le habla para advertirle de los engaños -es de la buena época, de la época heroica, en la que se sabia escucharlo que había detrás del engaño del paciente. En verdad nosotros lo hemos hecho mejor después, porque nosotros sabemos reconocer en esos sesgos, esas hendiduras, el objeto **a**, seguramente todavía apenas emergido.

P. Kaufmann: - ¿No existe algún tipo de relación entre lo que usted ha repetido, a propósito de Booz, de Theodor Reik, y lo que ha dicho, por otra parte, a propósito del padre al principio del capítulo séptimo de La Interpretación de los sueños?

J. Lacan: Resulta totalmente claro. Está dormido, ¡vaya! Está dormido para que nosotros también lo estemos con él, es decir, para que comprendamos ahí lo que hay que comprender.

Quería hacer intervenir la tradición judía, para volver a tomar las cosas allí donde Freud las dejó, porque no es por nada sin embargo que la pluma cayese de las manos de Freud en la división del sujeto, y que hubiese justo antes con Moisés y la religión monoteísta un encauzamiento de los más radicales a la tradición judía. Cualesquiera que sean las carácterísticas históricamente impugnables de sus apoyos o inclusos los caminos seguidos no dejó de introducir en el corazón de la historia judía la distinción radical, absolutamente evidente de la tradición profética con respecto a otro mensaje; eso era hacer -como tenía conciencia de ello, como lo escribió de todos modos- de la colusión con la verdad una función esencial para nuestra operación en tanto que analistas. Y precisamente, sólo, podemos fiarnos, consagrarnos en la medida que nos destronamos de toda colusión con la verdad.

Puesto que estamos un poco entre familiares, y puesto que después de todo hay más de una persona aquí que está al corriente del trabajo que se produce en el corazón de la comunidad analítica, puedo decirles algo divertido. Esta mañana reflexionaba, escuchando

a alguien que me explicaba su vida. Incluso sus desengaños, en lo que puede tener de molesto, en una carrera científica normal al ser director de estudios, o el encargado de las investigaciones, o el jefe de laboratorio de un catedrático que es muy preciso que uno tenga en cuenta las ideas para el futuro del propio adelanto. Lo cual, naturalmente, es algo de lo más molesto, desde el punto de vista del pensamiento científico. ¡Pues bien! hay un campo, el del análisis, en el que en suma -por alguna parte- el sujeto no encuentra en él más que para buscar su habilitación en la investigación libre en el sentido de una exigencia verídica, y no puede considerarse autorizado en él más que a partir del momento en que opera libremente. ¡pues bien! por una especie de singular efecto de vértigo, es ahí donde van a intentar reconstituir, al máximo, la jerarquía de la habilitación universitaria, y a hacer depender su oposición a cátedra de otro ya catedrático. E incluso eso llega más lejos. Cuando habrán encontrado su camino, su modo de pensar, incluso su forma de desplazarse en el campo analítico, a partir de la enseñanza de una cierta persona, será por otros, que consideran como imbéciles, que intentaran encontrar la autorización, la expresa calificación, de que son muy capaces de practicar el análisis. Encuentro que esta es una ilustración más de la diferencia y las conjunciones, de las ambigüedades, entre el campo analítico y el campo universitario. Si se dice que los propios analistas forman parte del problema del inconsciente ¿no les parece que ésa es una hermosa ilustración, y una hermosa ocasión para analizar?



Clase 20

En ti más que tú

24 de Junio de 1964

Me queda por concluir, este año, el discurso que me he visto conducido a mantener en estos lugares a causa de circunstancias que han presentificado, en la continuación de mi enseñanza, algo de lo que, después de todo, da cuenta una de las nociones fundamentales que me he visto conducido a mantener aquí mismo: la de la *dystychia*, el mal encuentro.

Así he tenido que suspender ese paso que me àprestaba a hacer dar a los que seguían mi enseñanza relativa a los Nombres-del-Padre para volver a tomar aquí, ante un auditorio compuesto de otro modo, la cuestión de que se trataba desde el principio de esta enseñanza, la mía: ¿qué orden de verdad engendra nuestra praxis?

Lo que puede hacernos seguros de nuestra praxis es eso de lo que creo haberles dado aquí los conceptos básicos, bajo las cuatro rúbricas del inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión -cuyo esbozo han visto que me he visto conducido a incluirlo en el interior de mi explotación de la transferencia.

Lo que engendra nuestra praxis ¿tiene derecho a orientarse en las necesidades, incluso implicativas, del objetivo de verdad? Esta pregunta puede trasladarse a la formula esotérica: ¿cómo asegurarnos de que no estamos en la impostura?

No es excesivo decir que, en el cuestionamiento del análisis tal como siempre está pendiente, no sólo en la opinión pública, sino más aún en la vida intima de cada psicoanalista, la impostura planea -presencia contenida, excluida, ambigüa, contra la que se parapeta al psicoanalista con un cierto número de ceremonias, formas y ritos.

Si pongo por delante el término impostura en mi exposición de hoy, ello se debe sin duda a que ése es el principio por donde podría abordarse la relación del psicoanálisis con la religión y, a través de allí, con la ciencia.

Doy cuenta a este propósito de una fórmula que tuvo valor histórico en el dieciocho, cuando el hombre de las luces, que también era el hombre del placer cuestiona la religión como fundamental impostura. Inútil hacerles notar qué camino hemos recorrido desde entonces. ¿Quién pensará, en nuestros días, tomar lo que atañe a la religión bajo este paréntesis simplista? Podemos decir que, hasta en lo más recóndito del mundo, y allí donde incluso la lucha puede entablarse contra ella, la religión, en la actualidad, goza de un respeto universal.

Esta cuestión también es la de la creencia, presentificada por nosotros en términos sin duda menos simplistas. Tenemos la práctica de la alienación fundamental en la que se mantiene toda creencia, de este doble término subjetivo que hace que en suma, en el momento en que la significación de la creencia parece más profundamente desvanecerse, el ser del sujeto salga a luz de lo que era propiamente hablando la realidad de esa creencia. No basta con vencer la superstición, como se dice, para que sus efectos en el ser están por ello temperados.

Eso es seguramente lo que dificulta para nosotros el reconocimiento de lo que pudo ser, en el siglo dieciséis, el estatuto de lo que fue, hablando con propiedad, la increencia. Ahí sabemos bien que nosotros estamos, en nuestra época, incomparable y paradójicamente desarmados. Nuestro parapeto, el único, y los religiosos lo han olido admirablemente, es esta indiferencia, como dice Lamennais, en materia de religión, que tiene precisamente por estatuto la posición de la ciencia.

Por cuanto la ciencia elide, elude, seccióna, un campo determinado en la dialéctica de la alienación del sujeto, por cuanto la ciencia se sitúa en el punto preciso que les he definido como el de la separación, puede sostener también el modo de existencia del científico, del hombre de ciencia. A éste habría que tomarlo en su estilo, sus costumbres, su modo de discurso, en la manera como, por una serie de precauciones, se mantiene al abrigo de un cierto número de cuestiones que implican al estatuto mismo de la ciencia de la que es servidor. Este es uno de los problemas más importantes desde el punto de vista social, menor sin embargo del estatuto a dar al cuerpo de lo adquirido científico.

De ese cuerpo de la ciencia no concebiremos su alcance más que reconociendo que es, en la relación subjetiva, el equivalente de lo que aquí he llamado el objeto **a** minúscula.

La ambigüedad que persiste en la cuestión de saber lo que hay en el análisis de reductible o no a la ciencia se explica al percibir lo que implica, en efecto, de un más allá de la ciencia. En el sentido moderno de la ciencia, tal como he intentado aquí indicarles su estatuto en el arranque cartesiano- Es por ahí que el análisis podría caer bajo el peso de una clasificación que lo colocaría en el rango de algo cuyas formas e historia tan a menudo evocan la analogía -a saber, una iglesia, y por consiguiente una religión.

La única forma de abordar este problema es partiendo de esto, de que la religión, entre los modos que el hombre tiene de plantearse la cuestión de su existencia en el mundo y, más allá, la religión como modo de subsistencia del sujeto que se interroga, se distingue por una dimensión que le es propia, y que está afectada de un olvido- En toda religión que merezca esta calificación hay, en efecto, una dimensión esencial que reserva algo operatorio, que se llama un sacramento.

Pregunten a los fieles, incluso a los sacerdotes -¿qué diferencia a la confirmación del bautismo?- pues en fin, si es un sacramento, si eso opera, opera sobre algo. Allí donde eso lava los pecados, allí donde eso renueva un cierto pacto -pongo ahí el signo de interrogación, ¿es un pacto?, ¿es otra cosa?, ¿qué pasa por esa dimensión?- en todas las respuestas que se nos den siempre tendremos que distinguir esa marca, por la que se evoca el más allá de la religión, operatoria y mágica- No podemos evocar esa dimensión operatoria sin percibir que en el interior de la religión, y por razones perfectamente definidas -separación, impotencia, de nuestra razón, de nuestra finitud - ahí está lo marcado por el olvido.

Por cuanto el análisis, con respecto al fundamento de su estatuto, se encuentra en cierta manera afectado de olvido semejante, llega a encontrarse marcado, en la ceremonia, por lo que denominaré la misma cara vacía.

Pero el análisis no es una religión. Precede del mismo estatuto que La ciencia. Se entabla en la carencia central en la que el sujeto se experimenta como deseo. Tiene incluso estatuto medial, de aventura- en la hiancia abierta en el centro de la dialéctica del sujeto y del Otro No tiene nada que olvidar, pues no implica ningún reconocimiento de substancia en la que pretende operar, ni siquiera de la sexualidad.

En la sexualidad, de hecho, opera muy poco. No nos ha enseñado nada nuevo en cuanto al operatorio sexual. Ni siquiera ha sacado en ello un poco de técnica erotológica, y a este respecto hay más en el menor de esos libros que son objeto de una numerosa reedición, y que nos llegan de lo recóndito de una tradición árabe, hindú, china, incluso la nuestra llega el caso. El psicoanálisis sólo afecta a la sexualidad por cuanto, bajo la forma de la pulsión, se manifiesta en el desfiladero del significante, donde se constituye la dialéctica del sujeto en el doble tiempo, de la alienación y la separación. El análisis no ha mantenido, en el campo de la sexualidad, las promesas que, equivocándose, algunos pudieran evocar de

él, no las ha mantenido porque no tiene que mantenerlas . No es su terreno.

Por el contrario, en el suyo, se distingue por ese extraordinario poder de errancia y confusión, que convierte a su literatura en algo a lo que les aseguro se precisará muy poco retroceso para que se la haga entrar a toda ella, bajo la rúbrica de lo que se llama los locos literarios.

De seguro, uno no puede dejar de sorprenderse al ver cuanto puede errar un analista en la justa interpretación de los mismos hechos que expone -y recientemente todavía lo estaba ante la lectura de un libro como "La neurosis de base" libro sin embargo simpático por ese no se qué de avispado, que reúne y asocia numerosas observaciones, y en verdad señalables en la practica. El hecho de que Bergler aporta sobre la función del seno está verdaderamente extraviado en un vano debate de actualidad de superioridad del hombre sobre la mujer, y de la mujer sobre el hombre, es decir, sobre cosas que, por más que levanten elementos pasionales, son también, como lo referente a lo que está en cuestión, lo que menos interés tiene.

Hoy es preciso acentuar lo que, en el movimiento del psicoanálisis, hay que referir a la función de lo que yo aíslo como el objeto a -y no es por nada que he evocado aquí el libro de Bergler, que, a falta de una suficiente localización de la función propia del objeto parcial, y de lo que significa, por ejemplo el seno del que hace gran uso, está condenado, aunque muy interesante en si misma, a una enrancia que confina su resultado a la nulidad.

El objeto a es ese objeto que, en la misma experiencia, en el curso y el proceso mantenido por la transferencia, se distingue para nosotros por un estatuto especial.

Sin cesar se tiene en los labios, sin saber en absoluto lo que se quiere decir, el término de lo que se llama liquidación de la transferencia. ¿Qué puede querer decir eso? ¿A qué contabilidad se refiere la palabra liquidación? ¿0 se trata de no sé qué operación en un alambique?. ¿Se trata de: es preciso que eso fluya, y que eso se vacíe en alguna parte? Si la transferencia es la puesta en práctica del inconsciente, ¿quiere decirse que la transferencia podría ser liquidar el inconsciente? ¿Es que ya no tenemos inconsciente después de un análisis? ¿o es qué el sujeto supuesto saber, por tomar mi referencia, debería ser liquidado como tal?.

Resultaría sin embargo angular que este sujeto supuesto saber, que se supone saber algo de ustedes, y que de hecho no sabe nada, pueda considerarse como liquidado en el movimiento en el que, al final del análisis, empieza precisamente, sobre ustedes al menos, a saber un poco. Por consiguiente, en el momento que tomaría más consistencia, el sujeto supuesto saber debería suponerse evaporado. Entonces no puede tratarse, si el término liquidación tiene un sentido, más que de la liquidación permanente de ese engaño por el que la transferencia tiende a ejercerse en el sentido del cierre del inconsciente. Les expliqué su mecanismo, refiriéndolo a la relación. narcisista por la que el sujeto se convierte en ser amable. De su referencia al que debe amarlo, intenta inducir al Otro a una relación de espejismo en la que le convence de ser amable.

Freud nos designa su conclusión natural en esa función que tiene nombre: la identificación. La identificación en cuestión no es -y Freud lo articula con mucha finura, les ruego que se remitan a los dos capítulos ya señalados el último día de "Psicología de las masas y análisis del yo", uno se titula "La identificación" y el otro "Enamoramiento e hipnosis" -la identificación en cuestión no es la identificación especular, inmediata- Es su sostén. Sostiene la perspectiva elegida por el sujeto en el campo del Otro, de donde la identificación especular puede ser vista bajo un aspecto satisfactorio. El punto del ideal del yo es aquel desde donde el sujeto se verá, como se dice, como visto por el otro -lo que le permitirá soportarse en una situación dual para él satisfactoria desde el punto de vista del amor.

En tanto que espejismo especular, el amor tiene esencia de engaño. Se sitúa en el campo instituido al nivel de la referencia del placer, de ese único significante necesario para introducir una perspectiva centrada en el punto ideal, I mayúscula, en alguna parte. Ahora en esa convergencia misma a la que el análisis es llamado por la cara del engaño que hay en la transferencia, algo se encuentra, que es paradoja -el descubrimiento del analista. Este sólo es comprensible al otro nivel, el nivel en el que hemos situado la relación de la alienación.

Ese objeto paradójico, único, especificado, que llamamos el objeto a -volver a examinarlo sería machaconería. Pero lo presento de una forma más sincopada, señalando que el analizado dice en suma a su interlocutor, al analista: Yo te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que a ti -el objeto **a** minúscula-, yo te mutilo.

Este es el sentido de ese complejo de la mama, del seno, ese *mammalcomplex*, cuya relación con la pulsión oral ve claramente Bergler, excepto que la oralidad en cuestión no tiene absolutamente nada que ver con la alimentación que todo su acento recae en ese efecto de mutilación.

Yo me entrego a ti, dice también el paciente, pero esa donación de mi persona -como dice el otro- ¡misterio! se cambia inexplicablemente en regalo de una mierda -término igualmente esencial de nuestra experiencia.

Cuando se ha obtenido ese viraje, al término de la elucidación interpretativa, entonces se comprende retroactivamente ese vértigo, por ejemplo, de la página en blanco, que, en determinado personaje, dotado, pero atrapado en el límite del psicótico, es como el centro de la barrera sintomática que le intercepta todos los accesos al Otro. Esa página en blanco donde se detienen sus inefables efusiones intelectuales, si no puede literalmente tocarla, es que sólo puede aprehenderla como papel higiénico.

Esta presencia del objeto a siempre encontrado y en todas partes, ¿cómo significarles su incidencia en el movimiento de la transferencia?. Hoy tengo poco tiempo, pero, para ponerlo en imagenes, tomaré una pequeña fábula, un apólogo, del que, hablando el otro día en un círculo más íntimo con algunos de mis oyentes, me encontré que en cierta manera había fraguado el principio. Les daré un fin, de modo que, aunque me excuso ante ellos por repetirme, verán que la continuación es nueva.

¿Qué sucede cuando el sujeto empieza a hablar al analista? -es decir, al sujeto supuesto saber, pero del que es seguro que todavía no sabe nada, a el se le ofrece algo que, en primer lugar, va a formarse en demanda. ¿Quién no sabe que eso es lo que ha orientado

todo el pensamiento sobre el análisis en el sentido de un reconocimiento de la función de la frustración?. Pero, ¿qué demanda el sujeto? Ahí está toda la cuestión, pues el sujeto sabe bien que, cualesquiera que sean sus apetitos, cualesquiera que sean sus necesidades, ninguno encontrará ahí satisfacción, a no ser todo lo mas, organizar su menú.

En la fábula que leía, cuando era pequeño, en las imagenes de Épinal, el pobre mendigo se regala, en la puerta de la casa de asados, con el humo del asado- En este caso, el aroma es el menú, es decir, -significantes, puesto que no se hace más que hablar. !Pues bien! hay esta complicación esa es mi fábula- que el menú está redactado en chino. Entonces, el primer tiempo consiste en pedir la traducción a la dueña. Ella traduce: paté imperial, rollo primavera, y algunos otros más. Puede ser muy bien, si es la primera vez que van a un restaurante chino, que la traducción no les diga nada, y finalmente piden a la dueña: aconséjeme, lo que quiere decir: ¿qué deseo de todo eso, le corresponde a usted saberlo?.

Pero, ¿es en eso, a fin de cuentas, en lo que se considera que acaba una situación tan paradójica? En ese punto, en el que remiten a no se qué adivinación de la dueña a la que han visto cada vez más hincharse en importancia, ¿no seria más adecuado, si el corazón lo dice, y la cosa se presenta de una forma ventajosa, cosquillear por poco que sea sus senos? Puesto que no es sólo para comer que van al restaurante chino, es para comer en las dimensiones de lo exótico. Si mi fábula quiere decir algo es por cuanto el deseo alimenticio tiene otro sentido que la alimentación. Es aquí el soporte y el símbolo de la dimensión de lo sexual, única a ser rechazada del psiquismo. La pulsión en su relación con el objeto parcial está allí subyacente.

¡Pues bien! por paradójico, incluso desenvuelto, que pueda parecerles este pequeño apólogo, es sin embargo exactamente de eso de lo que se trata en la realidad del análisis. El analista, no basta que sostenga la función de Tiresias. Es preciso también, como dice Apollinaire, que tenga tetas. Quiero decir que la operación y la maniobra de la transferencia hay que regularlas de un modo que mantenga la distancia entre el punto desde donde el sujeto se ve amable y ese otro punto donde el sujeto se ve amable y ese otro punto donde el sujeto se ve causado como carencia por a y donde a viene a tapar la hiancia que constituye la división inaugural del sujeto.

La **a** minúscula nunca franquea esa hiancia. remítanse al termino más carácterizado captando la función propia del objeto a en la mirada. Esa a se presenta precisamente, en el campo del espejismo de la función narcisística de deseo, como el objeto inengullible, por así decirlo, que queda atravesado en la garganta del significante. Es en ese punto de carencia donde el sujeto tiene que reconocerse.

Por esa función de la transferencia puede topologizarse bajo la forma que ya produje en mi seminario sobre la identificación -a saber, la que en su momento denominé el ocho interior, esa doble curva que vienen la pizarra replegándose sobre si misma, y cuya propiedad esencia radica en cada una de sus mitades, al sucederse, va a unirse en cada punto de la mitad precedente. Supongan simplemente que se despliega esa mitad de la curva, la verán recubrir a la otra.

Eso no es todo. Como se trata de un plano definido por el corte, les bastará con tomar una hoja de papel para que se hagan, con ayuda de algunos pequeños encolados, una idea precisa de la forma como les diré puede concebirse. Resulta muy fácil imaginar que el lóbulo que constituye esa superficie en su punto de retorno recubre en suma otro lóbulo, continuándose ambos por forma de borde. Noten bien que eso no implica en modo alguno una contradicción, incluso en el espacio más ordinario, excepto que, para comprender su alcance, conviene abstraerse del espacio de tres dimensiones, puesto que aquí sólo se trata de una realidad topológica que se limita a la función de una superficie. De ese modo pueden concebir fácilmente en las tres dimensiones que una de las partes del plano, en el movimiento en el que la otra, por su borde, retorna sobre ella, determina allí una especie de intersección.

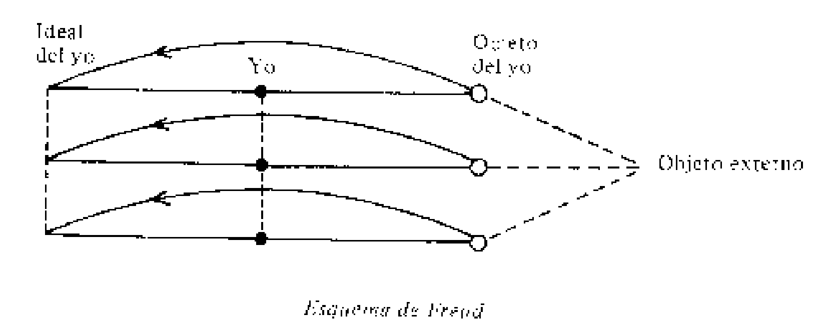
Esa intersección tiene un sentido fuera de nuestro espacio. Es estructuralmente definible, sin referencia a las tres dimensiones, por una cierta relación de la superficie con ella misma, en tanto que, retornando sobre ella, se atraviesa un punto por determinar. ¡Pues bien! esa línea de cruzamiento es, para nosotros, lo que puede simbolizar la función de la identificación.

gráfico(3)

En efecto por el trabajo mismo que conduce al sujeto diciéndose en el análisis, al orientar sus palabras, en el sentido de la resistencia de la transferencia del engaño, del engaño, engaño de amor tanto como agresión -algo se produce como valor de cierre se señala en la forma misma de esa espiral extendiéndose hacia el centro. Lo que aquí he representado por el borde retorna sobre el plano constituido del lugar del Otro, a partir del lugar donde el sujeto, realizándose en su palabra, se instituye a nivel del sujeto supuesto saber. Todo concepción del análisis que se articula -y sabe Dios si se articula inocentemente- definiendo el fin del análisis como identificación en el analista, confiesa con ello sus límites. Todo análisis que se adoctrina como teniendo que terminarse con la identificación revela, al mismo tiempo, que su verdadero motor es elidido. Hay un más allá a esa identificación, y ese más allá se define por la relación y la distancia del objeto a minúscula con la I mayúscula que idealiza a la identificación.

No puedo entrar en detalle en lo que implica semejante afirmación en la estructura de la práctica. Me refiero aquí al capitulo de Freud sobre "Enamoramiento e hipnosis" que les indiqué hace un momento. En él Freud distingue excelentemente la hipnosis del enamoramiento, hasta en sus formas más extremas, las que califica de *Verliebkeit*. Da la puntualización doctrinal más acentuada a lo que, por otra parte, se lee en todas partes, si se sabe leerlo.

Existe una diferencia esencial entre el objeto definido como narcisista, el *i(a)*, y la función del a. Las cosas han llegado al punto que la única visión del esquema de Freud da de la hipnosis, da al mismo tiempo la formula de la fascinación colectiva, que era una realidad ascendente cuando escribió este artículo. Nos hace ese esquema exactamente como lo represento en la pizarra.



Esquema de Freud

Ahí designa lo que él llama el objeto donde es preciso que reconozcan lo que yo llamo el a - el yo y el ideal del yo. En cuanto a las curvas, están para marcar la conjunción de el a con el ideal del yo. Freud de ese modo da su estatuto a la hipnosis superponiendo en el mismo lugar el objeto a como tal y esa señalización significante que se llama el ideal del yo.

Les he dado los elementos para comprenderlo al decirles que el objeto a puede ser idéntico a la mirada. ¡pues bien!, Freud señala precisamente el nudo de la hipnosis al formular que en ella el objeto es un elemento seguramente difícil de captar, pero indiscutible, la mirada del hipnotizador. Recuerden lo que les he articulado de la función de la mirada, de sus relaciones fundamentales con la mancha, del hecho de que ya haya algo en el mundo que mira antes de que haya una vista para verlo, que el ocelo del mimetismo es indispensable como presupuesto al hecho de que un sujeto puede ver y ser fascinado, que la fascinación de la mancha es anterior a la vista que la descubre. Comprendan al mismo tiempo la función de la mirada en la hipnosis, que puede realizarla en suma un tapiz de cristal, o cualquier cosa, con tal que brille algo.

Definir la hipnosis por la confusión, en un punto, del significante ideal donde se orienta el sujeto con el a es la definición estructural más segura que se ha expuesto, ahora bien, ¿quien no sabe que fue distinguiéndose de la hipnosis que se instituyó el análisis?.Pues el resorte fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre la **I** y la **a**.

Para darles fórmulas referenciales, diré: si la transferencia es lo que , de la pulsión, aparta la demanda, el deseo del analista es lo que la restablece. Y por esa vía, aísla el a, lo coloca a la mayor distancia posible de la I que él, el analista, se ve llamado por el sujeto a encarnar. Es de esa idealización que el analista ha de declinar para ser el soporte del a separador, en la medida que su deseo le permite en una hipnosis al revés, encarnar, él, al hipnotizado.

Este franqueamiento del plano de la identificación es posible. Cada uno de todos los que han vivido conmigo hasta el final, en el análisis didáctico, la experiencia analítica sabe que lo que digo es verdad.

Más allá de la función de la a la curva se vuelve a cerrar, allí donde nunca es dicha, en lo concerniente a la salida del análisis, a saber, después de la localización del sujeto con respecto al a, la experiencia de la fantasía fundamental se convierte en la pulsión. ¿En qué se convierte entonces el que ha pasado por la experiencia de esta relación opaca con el origen, con la pulsión? ¿Cómo puede vivir la pulsión un sujeto que ha atravesado la fantasía radical? Esto es el más allá del análisis, y nunca ha sido abordado. Hasta ahora sólo es abordable al nivel del analista, por cuanto se le exigiría precisamente el haber atravesado en su totalidad el ciclo de la experiencia analítica.

No hay más que un psicoanálisis, el psicoanálisis didáctico -lo cual quiere decir un psicoanálisis que ha rizado este rizo hasta el final. El rizo (*boucle*) ha de ser recorrido varias veces. No hay, en efecto, manera alguna de dar cuenta del término *durcharbeiten*, la necesidad de la elaboración, a no ser concibiendo como el rizo, el bucle, debe ser recorrido más de una vez. No trataré esto aquí, ya que introduce nuevas dificultades, y no puedo decirlo todo, tratándose aquí tan sólo de los fundamentos del psicoanálisis.

El esquema que les dejo, como guía de la experiencia tanto como de la lectura, les indica que la transferencia se ejerce en el sentido de conducir la demanda a la identificación. Por cuanto el deseo del analista, que sigue siendo una x, tiene en el sentido exactamente contrario a la identificación, es posible el franqueamiento del plano de la identificación, por medo de la separación del sujeto en la experiencia. De ese modo, la experiencia del sujeto es llevada al plano donde puede presentificarse, la pulsión, de la realidad de inconsciente.

Ya he indicado el interés que tiene el situar, al nivel del estatuto subjetivo determinado como el del objeto a, lo que el hombre desde hace tres siglos ha definido en la ciencia.

Quizás los rasgos que aparecen en la actualidad de forma tan notoria bajo el aspecto de lo que se llama más o menos propiamente los *mass*[-]*media*, quizás nuestra propia relación con la ciencia que cada vez invade más nuestro campo, quizás todo esto se aclare con la referencia a esos dos objetos, cuyo lugar en una tétrada fundamental ya les indiqué: la voz, casi planetarizada, hasta estratosferizada, por nuestros aparatos, y la mirada, cuyo carácter invasor no es menos sugestivo, pues, por tantos espectáculos, tantas fantasías, no es tanto nuestra visión solicitada como suscitada la mirada. Pero dejará elididos esos rasgos para poner el acento sobre otra cosa que me parece totalmente esencial.

Se trata de algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido. Se trata, presentificando las formas más monstruosas y pretendidamente superados del holocausto, del drama del nazismo.

Sostengo que ningún sentido de la historia, basado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de ese resurgimiento, por el que se revela que la ofrenda a los dioses oscuros, de un objeto de sacrificio es algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura.

La ignorancia, la indiferencia, la desviación de la mirada, puede explicar bajo qué velo sigue todavía oculto este misterio. Pero para cualquiera que sea capaz de dirigir, hacia

ese fenómeno, una valerosa mirada -y, una vez mas, poco hay de seguro para no sucumbir a la fascinación del sacrificio en sí mismo- el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que aquí llamo el Dios oscuro.

Ese es el sentido eterno del sacrificio, al que nadie puede remitir a no ser que se esté animado de esa fe tan difícil de mantener y que solo, quizás, un hombre supo formular de un modo plausible -a saber, Spinoza, con el Amor intellectualis.

Lo que se ha creído, equivocadamente poder calificar en él de panteísmo no es nada más que la reducción del campo de Dios a la universalidad del significante, de donde se produce un desapego sereno, excepcional con respecto al deseo humano En la medida que Spinoza dice: el deseo es la esencia del hombre, y que, a ese deseo, lo instituye en la dependencia radical de la universidad de los atributos divinos, que sólo es pensable a través de la función del significante, en esta medida, obtiene esa posición única por la que el filósofo -y no es indiferente que haya sido un judío separado de su tradición quien lo ha encarnado-puede confundirse con un amor trascendente.

Esa posición no es sostenible para nosotros. La experiencia nos muestra que Kant es más cierto y he probado que su teoría de la conciencia, cuando escribe sobre la razón práctica, no se sostiene más que dando una especificación de la ley moral que, al examinarla de cerca, no es otra cosa que el deseo en estado puro, ese mismo que conduce al sacrificio, propiamente hablando de todo lo que es el objeto del amor en su ternura humana -digo bien, no sólo al rechazo del objeto patológico, sino a su sacrificio y a su asesinato. Por eso he escrito Kant con Sade.

Este es el ejemplo del efecto de desurcamiento que el análisis permite de tantos esfuerzos, incluso los más nobles, de la ética tradicional.

Posición-límite, que nos permite comprender que el hombre no puede esbozar su situación en un campo que sería de conocimiento recuperado más que habiendo antes rellenado el limite donde, como deseo, se encuentra encadenado. El amor, del que ha parecido a algunos que habíamos procedido a su rebajamiento, sólo puede plantearse en ese donde, en primer lugar, renuncia a su objeto. Eso es también lo que nos permite comprender que todo refugio donde pueda instituirse una relación vivible, templada, de un sexo con el otro necesita la intervención -esa es la enseñanza del psicoanálisis- de ese medium que es la metáfora paterna.

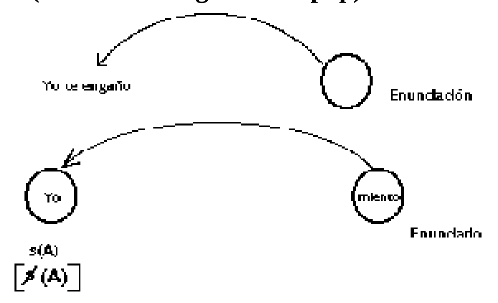
El deseo del analista no es un deseo puro. Es un de-seo de obtener la diferencia absoluta la que interviene cuando, enfrentado al significante primordial, el sujeto viene por primera vez en posición de someterse a él, ahí sólo puede surtir la significación de un amor sin limites, ya que está fuera de los límites de la ley, donde sólo él puede vivir.

Notas finales

1 (Ventana-emergente - Popup)

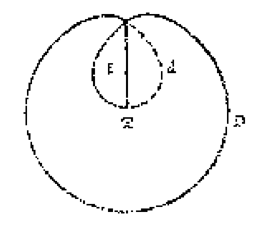
Alusión a una escena de Las mujeres sabias de Moliere.

2 (Ventana-emergente - Popup)



3 (Ventana-emergente - Popup)

simbolizar la función de la identificación.



D: línea de la demanda.
I: línea de intersección «identificación».
T: punto de la trasferencia.
d: el deseo.